Confucius

Analecte

HUMANITAS

Confucius, forma latinizată a variantei *Kong Fu Zi* („Maestrul Kong") a numelui autentic *Kong Qiu*, filozof chinez născut în anul 551 a. Chr. Erudit şi specialist în tehnici rituale. Conform biografiei inclusă în *Memoriile* istoricului Sima Qian (sec. al II-a a. Chr.), ar fi ocupat o serie de dregătorii înalte la curtea regelui Lu. Fondator al unei şcoli de gîndire a cărturarilor umanişti (**Ru jia**), începînd cu anul 495, Confucius cutreieră, însoţit de discipoli, pe la diversele curţi princiare pentru a propune aplicarea în guvernare a modelului său bazat pe refacerea riturilor şi comportamentul uman superior. Dezamăgit de insuccesul soluţiei sale ritualizante şi moraliste, revine în regatul Lu unde continuă să-şi predea învăţăturile. După moartea sa, în anul 479 a. Chr., cariera personalităţii sale postume cunoaşte o extraordinară ascensiune culminînd cu atribuirea titlului de „Cel mai mare înţelept din toate timpurile", iar cartea sa, *Lun yu (Analecte)* este tot mereu comentată şi interpretată devenind matricea unei impresionante paradigme culturale care va dăinui pînă în secolul nostru sub eticheta de *confucianism*.

Confucius

ANALECTE

Traducere din limba chineză veche, studiu introductiv,
tabel cronologic, note şi comentarii de
FLORENTINA VIŞAN



HUMANITAS
BUCUREŞTI

Coperta
IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

ISBN 973-28-0610-9

Analectele — modelul ritualizării și al comportamentului superior uman

„Dacă ar fi avut prilejul Maestrul Kong de a guverna în regat sau de a fi demnitar în familiile nobile, s-ar fi împlinit, cred, ce se spune că ar fi dorit: să-i ridice pe oameni, și ei să stea drept, cu demnitatea ce li se cuvine; să-i îndrume pe Calea cea dreaptă, și ei să meargă pe ea; să le-o dăruie, și ei să primească Armonia; să-i încurajeze, și ei să-și adune laolaltă puterea; iar pe el să-l glorifice cît trăiește, iar, cînd moare, să-l plîngă. Cine ar putea într-o astfel de măreție pe Maestrul Kong să-l ajungă?"

(*Analecte*, 19.25.)

Biografia lui Kong Fu Zi — Confucius[1] în variantă latinizată — este o biografie dinamică, palimpsestică. Pe fundalul simplu al cîtorva indicații-reper pe care le furnizează opera sa reprezentativă *Lun yu (Analecte)*, tradiția confucianistă a adăugat succesiv elemente noi, de la ajustările cu privire la rangurile dregătorești pe care le-a deținut, precum și calitățile personalității sale oricum de excepție, cu întregul set de valori morale pe care el însuși le prescrisese, dar le postulase ca ideal de neatins[2], pînă la proiectarea în mit prin inventarea unor anecdote fabuloase (de exemplu, apariția unui licorn care scoate din gură un înscris ornat cu pietre prețioase) sau

[1] Nume dat în secolul al XVII-lea de călugării iezuiți, extins (prin derivare) și la denumirea școlii filozofice, a curentului și a religiei „confucianiste".

[2] Niciodată Confucius nu-și arogă o atitudine de superioritate în cunoaștere, dimpotrivă, el mărturisește în mai multe rînduri că nu posedă întreaga cunoaștere și că cea pe care o are nu este înnăscută (vezi *Analecte*, 7. 19., 7. 15.). Această onestă autoevaluare este interpretată în secolul al XII-lea de școala neoconfucianistă a filozofului Zhu Xi drept „modestie superioară".

specularea simbolicii numerologice (cei 500 de ani de la naşterea prinţului Zhou, a cărui operă este menit s-o continue) care îi marchează naşterea[3]. Şi prenumele său, Qiu („Colină") — numele întreg este Kong Qiu —, este interpretat tot în ideea unei „însemnări" speciale, legată de o anomalie a capului său — o adîncitură în creştet, ca o „colină" răsturnată —, semn pe care l-ar fi căpătat pentru că înainte de naştere mama sa şi-a închinat rugile pe Colina de lut (Ni qiu).

La sugestia istoricului Gu Jiegang, sinologul Arthur Waley semnalează şi el această transformare a personajului biografic conform generaţiilor succesive de confucianişti şi a mentalităţii epocii, astfel încît o aură legendară (nu atît de desprinsă de cauţiunea realităţii ca în cazul lui Lao Zi) acoperă „un Confucius adevărat", adică personajul real al epocii sale. Pentru refacerea acestuia, se recurge de obicei, în afară de *Analecte*, la *Shi ji*, opera memorialistică a istoricului confucianist Sima Qian (145–90 a. Chr.), care îi dedică lui Confucius — devenit la acea vreme (dinastia Han va face din confucianism doctrina oficială) Înţeleptul desăvîrşit, omniscient, infailibil moral, părintele Cărţilor Clasice gravate în anul 175 p. Chr. în piatră — spaţiul unei ample biografii.

Conform *Memoriilor* lui Sima Qian şi indicaţiilor biografice din *Analecte*, Confucius s-a născut în regatul Lu, în partea de răsărit a Chinei, în timpul dinastiei Zhou, în localitatea Zu (astăzi Qufu, în provincia Shangdong), în anul 551 a. Chr., adică în cel de-al 21 lea an de domnie al regelui Zhou Ling şi în cel de-al 22-lea an de domnie a prinţului Lu Xiang. Dacă luăm în consideraţie referirea din *Analecte* (9.6.), familia sa avea posibilităţi destul de modeste, şi starea materială precară pare să-l caracterizeze pe Maestru de-a lungul întregii sale vieţi. *Shi ji* se referă însă la existenţa unor strămoşi din casa regală Song, a căror scăpătare începe cînd bunicul lui

[3] Se spunea că la naşterea sa doi dragoni apăruseră pe cer şi tot din cer coborîseră cinci bătrîni care întruchipau spiritele celor cinci planete, sau că **qin lin**, licornul care se arăta numai la naşterea împăraţilor şi a marilor personalităţi scosese din gură **yu shu** — „Cărţile de jad" (conform cărţii *Qi jing — Apocrifele celor cinci Clasice)*. Se mai spunea, de asemenea, că, atunci cînd prinţul Lu Gong a vrut să dărîme casa în care locuise Confucius, a fost oprit de o forţă nevăzută, şi o muzică ciudată s-a revărsat dinspre ziduri (cf. Ban Gu, *Han Shu. Lu Gong zhuan)*. Cu vremea, legendele devin şi mai desprinse de datele reale, marcînd, aşa cum este cea care povesteşte naşterea Maestrului din divinitatea Hei Di (Suveranul Negru) şi muritoarea Yan, etapa trecerii personajului Înţeleptului şi Sfîntului la rangul de zeitate.

Confucius îşi strămută familia în regatul Lu. Tot Sima Qian consemnează numele tatălui, Shu Lianghe, mort, se pare, imediat după naşterea lui Confucius, şi pe cel al mamei, You Zhangzai, care l-a încurajat, încă de pe cînd era copil, să studieze. Căsătorit în 531, Confucius a avut doi copii, o fiică (cf. *Lun yu*, 5.1.) şi un fiu (*Lun yu*, 11.7.). În ce priveşte perioada sa formativă, se semnalează faptul că era deosebit de studios şi încă de mic participa la ceremonii. În biografie, este consemnată, de asemenea, întîlnirea sa cu Lao Zi, care l-a influenţat probabil mult mai mult decît a fost dispusă să recunoască pleiada de comentatori confucianişti din timpul dinastiei Han, care aveau obiceiul de a elimina faptul daoist în orice împrejurare. Istorioarele orale şi anecdotica daoistă, precum şi opera filozofului Zhuang Zi, consemnează în schimb întîlnirea dintre cele două mari personalităţi într-un stil caracteristic, ca pe o competiţie în care, datorită rivalităţii, conflictului de prestigiu dintre cele două şcoli, Confucius este defavorizat şi, într-o oarecare măsură, ridiculizat[4]. Este însă de presupus că Maestrul Kong a luat de la „Bătrînul Maestru" (Lao Zi), lecţii despre Dao şi că ideea „ştergerii de sine" daoiste l-a inspirat în strategia „retragerii deferente" (**rang**), că a fost impresionat de concepţia daoistă asupra trupului ca analogon al paradigmei universului, de legea rezonanţei universale, de ideea puterii pierdute a omului şi de urmele ei magice posibil de recuperat, marcat mai ales de lecţia „omului perfect" prin stăpînirea interiorităţii sale.

În legătură cu formaţia sa de cărturar, există cîteva referiri în *Lun yu* dar, mai ales, în operele confucianiste ulterioare, în *Meng zi* şi în *Li ji* (*Însemnări despre rituri*), care semnalează un Confucius expert în probleme de tehnică rituală, foarte bun cunoscător al tuturor obiceiurilor, precum şi un erudit, informat asupra tuturor scrierilor vremii sale, dacă e să luăm în consideraţie şi numeroasele citate pe care Confucius le ia

---

[4] În episoadele care se referă la Confucius (5, 6, 14, 18, 19, 21, 22, 24, 25, 28, 29, 30, 31), filozoful daoist Zhuang Zi (369–286 a.Chr.) are faţă de el o poziţie mai degrabă ambiguă. Din cele 51 de referiri la Confucius (fapt ce demonstrează că Maestrul era o personalitate care acapara chiar şi interesul daoiştilor), nu transpare doar tonul rebarbativ, ci şi simpatia. A se vedea în acest sens şi apelativul afectuos de Zhong Ni folosit la adresa Maestrului sau modul respectuos cu care i se adresează Lao Zi, care îl numeşte şi el **Kong Zi**, adică „Maestrul Kong", înţelept care caută **Dao (Calea)**. Însăşi atitudinea **wu wei** a „non-acţiunii" îl împiedică pe Zhuang Zi să ia o poziţie (negativă) faţă de Confucius (poziţia sa, **wu wei**, constă tocmai în „a nu lua poziţie").

din *Shi Jing (Clasica Stihurilor)* sau din *Shu Jing (Clasica Istoriei)*. Din *Analecte*, reiese că în stocul lecturilor sale erudite[5] ar mai fi figurat şi un manual de ritualuri şi o culegere de maxime, pierdute mai tîrziu în autodafeul din 213 a. Chr., căci ele nu mai apar recuperate în efortul de reconstituire a Cărţilor din Zhou pe care îl fac cărturarii din timpul dinastiei Han.

Dacă în *Analecte* nu sînt confirmate nici un fel de reuşite în cariera de dregător a lui Confucius, prezentată de el, dimpotrivă, sub imperiul amărăciunii insuccesului (singurul statut pe care şi-l recunoaşte este acela de **shi** — „nobil cărturar", explicat de el însuşi ca inferior celui de **da fu** — „nobil demnitar"), istoricul Sima Qian îi atribuie însă deţinerea unor ranguri dregătoreşti notabile — ministru al justiţiei, chiar prim-ministru în 496 a. Chr. —, menţionînd şi unele succese diplomatice, ca, de pildă, acela rezultat din negocierile dintre regatele Lu şi Qi. Intrigi obscure par să-i fi adus totuşi foarte repede dizgraţia, astfel încît pretextul demisiei, unul de încălcare a regulilor rituale, cu semnificaţie însă mult mai profundă, apare la momentul potrivit: regatul Qi trimite prinţului din Lu o trupă de muzicanţi, care, în loc să fie primită de principe, este primită de Ji Huan, şeful unei mari familii aristocratice, uzurpatoare a puterii legitime (vezi *Analecte* 18.4.). Urmează exilul, treisprezece ani de peregrinări în diverse regate[6] în căutarea unui Principe ideal (**Jun zi**), apoi revenirea, în anul 486 a.Chr., în regatul Lu, retragerea totală din viaţa

5 Şcoala modernă a exegeţilor (care îl abordează în ipostază creatoare) îl consideră mai mult un „ascultător"(**wen**) decît un cititor, înscris într-o tradiţie a transmiterii orale inventive, spontane (acesta e de fapt sensul exact al verbului **chuan** „a transmite", cu care se caracterizează Maestrul însuşi). Remarcăm însă şi importanţa deosebită în gîndirea vremii a „semnului scris" şi a interpretării sale, importanţa pe care o dau imaginii şi daoiştii (care vorbesc de **Da Xiang** — „Marea Imagine"), şi confucianiştii — o mentalitate care valorizează semantica, asemănătoare cu cea a Evului Mediu european.

6 Se impune astfel un tip al cărturarului itinerant, „pribeag", „rătăcitor" (**you shi**), care se perindă pe la curţile principilor înconjuraţi de o „clientelă" în care cărturarii umanişti scribi şi autori de anale (**wen shi**) ocupă un loc important şi au competenţa de consilieri politici, în calitatea lor de cunoscători ai istoriei ale cărei învăţăminte le folosesc în beneficiul prezentului. Această veche practică se perpetuează, şi strategia formativă a intelectualilor chinezi (în special, a artiştilor) va presupune o etapă a „traseelor iniţiatice" (**man you**), care se fac cel mai des ca pelerinaje pe urmele predecesorilor iluştri.

publică, perioadă în care se consacră predării învăţăturilor sale morale şi redactării Cărţilor Clasice[7].

Sima Qian notează că, pe patul de moarte, seniorul Ji Huan se căieşte de a fi fost cauza plecării de la guvernarea regatului Lu a Maestrului Kong, a cărui înţelepciune şi al cărui comportament virtuos deveniseră între timp notorii, şi-i cere fiului său Ji Kang să-l numească în funcţia de consilier. În *Lun yu*, acest contact al familiei Ji cu Maestrul, care, dimpotrivă, o critică permanent şi nu-i recunoaşte puterea, se realizează mediat, prin discipolul Ran You, viitor dregător al familiei Ji. Ipoteza lui H. Maspero (1978) că Maestrul Kong ar fi servit în această familie nu are nici un fel de atestare.

Dincolo de aceste date ale personajului istoric, personajul concret, omul viu, poate fi reconstituit din descrierile şi caracterizările — şi acestea destul de laconice — pe care i le fac discipolii, din modul în care se prezintă şi se evaluează Maestrul însuşi, dar, mai ales, din felul în care se comportă cu discipolii, după obiectivele pe care le fixează şi soluţiile de rezolvare pe care le propune, din mărturisirea idealului său şi a programului de îndeplinire. Dincolo de portretul exterior şi global al unui cărturar erudit, de venerabil Maestru înţelept, gata să-şi asculte discipolii şi să le răspundă plin de înţelegere şi bunătate, cu mari disponibilităţi didactice, foarte respectat, venerat chiar de discipoli, pot fi descoperite o serie

[7] O parte din „Cele şase Clasice" (*Liu jing*, unde **jing** are sensul de „culegere-canon": *Shi jing — Clasica stihurilor, Shu jing — Clasica istoriei, Li ji — Însemnări despre rituri, Yi jing — Clasica mutaţiilor, Yue jing — Clasica muzicii* şi *Chun Qiu — Analele Primăvara şi Toamna*) şi din „Cele patru cărţi" (*Si shu: Lun yu — Analecte, Da xue — Marea învăţătură, Zhong yong — Mijlocul invariabil* şi *Meng zi — Cartea lui Meng Zi*), îi sînt atribuite lui Confucius. În *Analecte*, Confucius se referă doar la patru dintre Clasice — la *Shu jing*, la *Shi jing* şi la o posibilă variantă a *Cărţii riturilor — Li ji* (cf.7.17. şi 8.8.), precum şi la *Yi jing* (7.16.) —, dar fără nici o aluzie la paternitatea lor. Ideea paternităţii sale apare o dată cu *Meng zi* (3.2.), care menţionează *Chun Qiu* ca operă a lui Confucius şi, mai ales, în cadrul dialogului Confucius — Lao Zi din cartea *Zhuang zi*, cînd Maestrul îşi atribuie Cele şase Clasice. Dacă într-adevăr Confucius a scris sau măcar a compilat Clasicele este o întrebare căreia timp de două mii de ani cărturarii chinezi au încercat să-i dea răspuns. Filozoful modern Feng Youlan (1983) este, de pildă, de părere că Maestrul Kong nu a compus, şi nici nu s-a ocupat de redactarea Clasicelor. În general, minimumul pe care exegeza îl poate accepta fără să se angajeze este că Maestrul a selecţionat şi a clasat textele unor documente din arhivele oficiale.

de nuanţări care întregesc portretul exterior al unui intelectual plin de energie şi pasiune, aflat într-o stare de perpetuă tinereţe, împătimit în studiul „Celor vechi" şi îndrăgostit de meseria de a preda, reformulînd, adaptînd, inovînd subtil, un intelectual cu simţul ironiei fine, care, elegant şi reţinut în toate împrejurările, îşi permite un singur exces: plăcerea copioasă a „zicerii". Această bucurare entuziastă în exprimarea ideilor care fac parte din proiectul său este mărturisită de Confucius în autoportretul pe care şi-l face în *Analecte* (7.19.): „un om care are atîta dorinţă de a învăţa, încît uită şi de mîncare. Şi e atît de bucuros cînd învaţă, încît lasă deoparte orice supărare, şi nici nu ia seama la bătrîneţea de care-i pîndit." Autoportret pe care poetul modern Guo Moruo îl va dezvolta într-un superb elan admirativ în anul 1923, tocmai cînd, în urma Reformei din 1919, reacţia iconoclastă a „tinerimii noi" supusese doctrina Maestrului unei necruţătoare demolări: „Şi-a dezvoltat personalitatea la maximum, şi în profunzime, şi extensiv. Viaţa lui a fost ca un magnific poem. Forţa fizică, armonia şi perfecţiunea corpului o completau pe aceea a spiritului. Forţa unui Samson. Vedea toată existenţa ca pe o realizare concretă a dinamismului. Se angaja în orice întreprindere întru libera împlinire a eului" *(apud* L. Lef, 1973, p. 186).

„Dacă nu cunoşti arta vorbirii,
nu poţi cunoaşte nici oamenii."
(*Analecte*, 20.3.)

Opera care i se atribuie unanim lui Confucius, *Lun yu (Analecte)*, se prezintă sub forma unei culegeri de anecdote, maxime, scurte parabole, definiţii şi dictoane, pe teme preponderent intelectuale şi morale, destinate formării „omului ales", introduse cel mai adesea prin formula dialogului dintre Maestru şi discipoli şi ordonate arbitrar în 20 de capitole, fiecare destul de heteroclit, greu de centrat totdeauna în jurul unui nucleu tematic, şi notate de tradiţia comentatorilor cu un titlu indicativ de lucru, format din primele două silabe ale capitolului. Denotativ, titlul întregului, *Lun yu* —„analecte", „convorbiri", etichetează conţinutul cărţii predominat de dialoguri şi de enunţuri aforistice. Analiza termenilor care compun acest titlu îi descoperă ca termeni emblematici. Cuvîntul **lun** avea sensul concret de colectare şi aranjare a tăbliţelor de bambus (suport al scrierii) într-o ordine firească, conform

conţinutului lor. Ideofonograma care specializează sensul prin cheia semantică „vorbă" capătă accepţia de aranjare a vorbelor-cuvintelor în ordinea firească indicată de referinţa lor (ordinea lucrurilor), înseamnă, pînă la urmă, a gîndi firesc (adecvat) şi a ordona ideile într-un discurs. Combinat cu obiectul său **yu** — „ziceri", „spuneri" (memorabile, „auzite" şi reluate, reformulate), verbul **lun** intitulează o practică a cunoaşterii participative (emblemă a unităţii intelectuale). În această interpretare etimologică pe care o propunem, **lun yu** poate fi echivalentul unui gen special de „dezbateri" care să fi constituit practica intelectuală a vremii, specifică literaţilor scribi şi cronicari **ru** (confucianişti), aşa cum **bian** era practica dezbaterilor „pro–contra" (**shi fei**) ale „dialecticienilor" (**bian zhe**) nominalişti şi moişti. *Lun yu* reprezintă probabil punerea în discuţie, topicalizarea unor dictoane, citate, termeni de definit, „nume" care îşi pierduseră legătura cu referentul (devenite „incorecte"), o discuţie aplicată, şi nu una abstractă, cu exemple concrete şi apel la o înţelegere sensibilă.

Lun reprezintă un act de interpretare dinamică, vie, care activează partenerul de dialog şi îi cere adeziunea: să accepte, să interiorizeze şi apoi să acţioneze. Prin această operaţie, se dă noimă (sens care se împlineşte firesc în act) „zicerilor", şi aceasta constituie tipul de „transmitere" de către Maestru a înţelepciunii celor vechi, cărora li se conferă astfel o nouă validare, o nouă autoritate. Marea atenţie pe care o acordă Confucius moştenirii experienţei tradiţiei şi încrederea în stabilitatea ei se transformă în expresie a acestei experienţe. Confucius este conştient că doar prin semnele ei ajungem la experienţa conservată, şi fiecare nume emblematic, fiecare aforism concis este un asemenea preţios semn evocator. Provocare adresată timpului, care vizează şi puterea de descoperire şi de creaţie a cititorului, *Lun yu* constituie exemplul eficienţei discursului sustras timpului, al modalităţii de schimb creator al trecutului cu contemporaneitatea.

Corpusul *Analectelor* este compilat după moartea Maestrului, în 479 a. Chr., şi data constituirii ca întreg fixat este aproximată în jurul anului 400 a. Chr.. Această compilaţie reprezintă efortul a două generaţii succesive de discipoli care au adunat din tradiţia orală „zicerile" (**yu**) Maestrului în diverse împrejurări, sau ceea ce rămăsese notabil din materia lecţiilor sale. Deşi oralitatea lor suportă o serie de transformări datorate supunerii la rigorile limbii literare culte scrise

(**wen yan**), este de presupus că cerința fidelității față de „litera" Maestrului a funcționat destul de puternic și a blocat impulsul inventiv al discipolilor, supuși și mai puternic regulii economiei, a esențializării. Este de presupus, de asemenea, că ei au urmat și îndemnul de a fi „transmițători" ai Maestrului, de aceea spusele sale sînt introduse permanent în maniera citatului cu marcarea comunicării directe care actualizează, nu doar evocă: „Maestrul spune" (**Zi yue**)[8] .

Începînd cu secolul al III-lea a. Chr., o dată cu dinastia Han, toate cărțile confucianiste referitoare la dinastia Zhou arse în anul 213 de împăratul dinastiei anterioare, Qin Shihuang, trebuie rescrise. Cărturarii confucianiști redactori ai *Analectelor* refac *Lun yu* pe baza memoriei care conservase oral cartea și, în mod automat, la capitolele scrise de discipoli, se adaugă o serie de achiziții datorate „rumorii" epocii. Nu este imposibil ca, în maniera cărturarilor aparținînd orientării numite „stilul vechi" (**qu wen**), unele mici fragmente să fi fost chiar inventate, cu o abilitate a imitației încurajată de practica plagiatului, ca fidelitate față de Maestru, ca o conștiință coparticipativă la un amplu program intelectual comun.

Datorită acestei medieri încă de la origine a textului, a trecerii sale prin diverse filtre, de la compilație și recopiere la recompunere și refacere succesive, stabilirea paternității *Analectelor* e foarte dificilă. Testele la care este supus cer analiza și controlul istoric al faptelor, precum și efectuarea unor probe de limbaj (teste etimologice, compararea unor mostre ale stilului).

Exegeza este unanimă în a considera capitolele 1–9 drept mai ușor de atribuit lui Confucius: sînt cele mai vechi, nu cuprind inadvertențe faptice, au stil relativ unitar (foarte concis, predominant aforistic, foarte slab argumentativ). Într-adevăr, gradul de omogenitate este mult mai ridicat la primele nouă capitole, care vădesc preferințe lexicale și stilistice apropiate de alte două mari jaloane ale scrisului chinez din perioada preclasică (**qian Qin**, secolele al VIII-lea – al III-lea a. Chr.): *Shi jing (Cartea Stihurilor)*, anterioară, și *Zuo Zhuan (Biografiile lui Zuo Qiuming)*, care datează cam din aceeași perioadă cu *Lun yu*[9].

---

[8] Verbul **yue** – „a spune" avea valoarea indiceală a dialogului, căci în textul chinez clasic nu exista punctuație.

[9] Pentru studiul caracteristicilor limbii literare a epocii, vezi Wang Li, 1963.

în celelalte capitole, se observă repetiţii, contradicţii, inexactităţi, iar foarte multe pasaje par să aparţină unui stil ulterior (mai argumentativ, mai matur ca experienţă lingvistică şi de scriitură). Între capitolele cu paternitate discutabilă, capitolul al 10-lea are aparenţa unei interpolări savante şi tehniciste dintr-un manual de rituri, iar capitolul al 20-lea cuprinde simple citate din vechi imnuri de încoronare, invocaţii ritualice reproduse *ad litteram*, neinterpretate, aşa cum se întîmplă cu restul citatelor din carte. Şi capitolele al 16-lea şi al 18-lea sînt puse în discuţie de un sinolog reputat cum este H. G. Creel (1955), care se îndoieşte serios de paternitatea lor. Des invocate ca argumente ale „imixtiunii" sînt unele aforisme ataşate artificial la sfîrşitul capitolelor, maniera inventarierilor numerice de tipul „celor nouă gînduri" sau al „celor trei temeri" (cap. 15, 17.) care sînt specifice practicilor categoriale şi numerologice din dinastia Han. Sînt bănuite ca achiziţii tîrzii şi menţionările dubletelor **yin** şi **yang** (femininul şi masculinul), **wu** şi **you** (nonexistentul şi existentul), **xu** şi **shi** (vidul şi plinul), care, împreună cu teoria „Celor cinci elemente-forţe (sau agenţi)", constituie baza sistemelor corespondenţelor specifice dinastiei Han.

Minată de îndoieli în privinţa paternităţii textului integral, exegeza nu poate afirma cu siguranţă decît că în timpul dinastiei Han circulau deja trei versiuni diferite ale textului *Analectelor*: versiunea din regatul Lu, *Lu lun*, în 20 de capitole, versiunea din regatul *Qi*, *Qi lun*, în 22 de capitole, şi versiunea „în stil vechi", *Gu wen Lun yu*, descoperită, se spune, de prinţul Lu Gong în zidul casei lui Confucius. Compararea acesteia din urmă cu varianta *Lu lun*, reconstituită de cărturarii din vremea dinastiei Han, confirmă fidelitatea globală a reconstituirii, cele două variante nedeosebindu-se vizibil decît în privinţa ultimului capitol: varianta veche îl împarte pe acesta în altele două *(Yao Yue* şi *Zi Zhang)*, însumînd astfel 22 de capitole. Din amalgamarea celor trei versiuni care circulă în timpul dinastiei Han, rezultă textul canonic al *Analectelor*, păstrat nealterat în forma în care se prezintă şi astăzi: un text neomogen (nici ca datare istorică, nici ca urmărire a topicelor, nici ca stil), cu lacune, interpolări, capitole eterogene, inserţii neasimilate, fragmente mai ciudate, şi totuşi cu o coerenţă specială şi, mai ales, cu o vigoare pe care interpretarea exegezei le pune în evidenţă cu accente şi nuanţări diferite.

Lun yu devine „cartea clasică" (**shu**), opera-reper a confucianismului, pe care toţi discipolii, în toate epocile, o recunosc drept cea mai autentică operă a lui Confucius, bază a înţelegerii pentru toate celelalte „clasice" confucianiste[10].

La rîndul lor, sinologii consideră *Lun yu* ca sursa cea mai sigură pentru a studia „fenomenul Confucius": omul şi sistemul său de gîndire.

Dintre cele trei variante, exegeza tradiţională preferă varianta *Gu wen Lun yu*, iar exegeza modernă (începînd cu secolul al XIX-lea) îşi imparte preferinţele între aceasta şi versiunea *Lu lun*, considerată de un exeget precum Kang Yuwei (1858–1927) cea mai bună versiune. Marea diferenţă care separă aceste două versiuni constă nu atît în structura capitolelor, cît în tradiţia interpretării termenului **yi** în comentariile însoţitoare: „mutaţie", deci ca titlu al cărţii *Yi jing (Clasica Mutaţiilor)*, în varianta veche, şi, „de asemenea", simplu adverb, în varianta Lu. Pasajul care conţine acest termen devine un pasaj-cheie, şi opţiunea traducerilor nu este o simplă rezolvare a unei dispute filologice, ci baza orientării filozofice a textului. Acceptarea termenului **yi** ca prezentare a *Yi jing* impune un Confucius care studiase şi mai vrea încă să studieze *Clasica Mutaţiilor*, un Confucius aşa cum este recuperat de metafizica neoconfucianistă din timpul dinastiei Song.

De fapt, direcţiile interpretative ale textului *Lun yu* se instituie foarte devreme, trasate fiind de cei doi confucianişti imediat continuatori ai sistemului Maestrului, Meng Zi (371–289 a.Chr.) şi Xun Zi (298–238 a. Chr.). Preluînd propunerea exegetului modern Guo Shaoyu (în Luo Genzi — Gu Jiegang, 1938, vol. 10, pp. 253–264), se poate constata că Meng Zi inaugurează direcţia interpretativă a „introvertiţilor" (**zhu nei**), prin emfatizarea naturii umane (**xing**) şi a lucrării „minţii-inimă" (**xin**), iar Xun Zi pe aceea a „extravertiţilor" (**wu wai**), prin accentul pe care îl pune pe acţiunea umană (**xing**).

---

10 Devenit doctrină oficială în timpul dinastiei Han şi cult de stat o dată cu domnia împăratului Han Wudi (140–85 a. Chr.), confucianismul fixează textele canonice ale acestui Cod, întăreşte prestigiul Clasicelor şi Cărţilor din Zhou şi le sporeşte numărul prin includerea unor comentarii, astfel încît în timpul dinastiei Tang, în anul 836 p. Chr., cînd sînt gravate în piatră în stilul caligrafic modern (**kai shu**), numărul lor creşte de la 10 la 12. În timpul dinastiei Song, la sfîrşitul secolului al X-lea, ansamblul de texte canonice care constituie baza scripturală a confucianismului devenit religie este de 13.

Filiaţia poate fi urmărită pe întreaga verticală a devenirii gîndirii confucianiste pînă la marea sinteză neoconfucianistă[11] care se produce în dinastia Song, cînd în direcţia lui Xun Zi se înscrie Zhu Xi (1130–1200), iar în direcţia lui Meng Zi, Lu Xiangshan (1139–1192) şi, mai tîrziu, în dinastia Ming, Wang Yangming (1472–1528).

Această diagramă a efortului de interpretare soldat cu o uriaşă operă de comentarii — cărţile şi clasicele confucianiste însumează 3 131 de titluri, antologate din Universitatea din Harward (Chen Jingpan, 1990, p.29) — poate fi împărţită în trei mari etape:

- Etapa vechii interpretări, pe care o putem numi clasică, începe cu comentariile din a doua jumătate a secolului al II-lea, în rîndul cărora se înscriu Bao Xian, Ma Yong, Zheng Xuan, Wang Su, Zhu Shenglie şi Kong Ankui. Această orientare a interpretării cărturarilor literaţi este dominată de obiectivul filologic: a face textul uşor de citit, înţeles şi memorat pentru cititorul pus în faţa unui mare număr de arhaisme sau aluzii savante care nu mai pot fi uşor decodate. Cărturarii nu sînt comentatori ai ideilor, ci glosatori şi traducători care translează sensul modificat succesiv de „transcrieri" şi supus în timp procesului de iradiere polisemică (cuvintele s-au îndepărtat pe mai multe căi de vechea matrice de sens). În plus, ei fac şi serviciul de „a aduce la zi" informaţia, detaliul documentar, leagă de pildă indicaţiile de tehnică rituală veche cu teoriile rituale curente în climatul unor puternice dezbateri asupra „reînvierii" şi remanierii. Tipul acestei interpretări tradiţionale este marcat de respectul pentru ipostaza de „trans-

[11] Şcoala neoconfucianistă din vremea dinastiei Song (960–1271) pune în discurs teoretic speculativ ideile lui Confucius, reinterpretînd conceptele metafizicii sale. **Li — „Noima"**, care determină esenţa şi se află deasupra lucrurilor (**Tian Li — Noima Cerului**), dar şi în lucrurile înseşi (**Wu Li — Noima lucrurilor**) reprezintă un nou termen pentru modelul confucianist al ritualizării (trecerea lui **Tian Dao** în **Ren Dao Li — Ritualizare**). Noutatea constă în introducerea în ecuaţie a suportului „material", **Qi** — „suflul energetic", prin care „Noima" face lucrurile să fie prezente activ, pozitiv (**you**) şi le dirijează transformările. Filozofii dinastiei Song îmbină în gîndirea lor acest model al speculaţiei relaţiei **Li — Qi** din gîndirea daoistă cu o serie de elemente budiste, de aceea sistemul lor este o adevărată sinteză a celor trei mari direcţii de gîndire ale vremii.

miţător" a Maestrului şi-l citeşte doar la nivelul a ceea ce spune „în literă". Cărturarii filologi se postează într-o maximă fidelitate faţă de text, explicîndu-l cuvînt de cuvînt, frază de frază, iar litigiile se cantonează la acest palier etimologic.

• Tot în tradiţia „academică" a cărturarilor literaţi se înscrie şi demersul interpretativ din secolele al X-lea — al XIII-lea (perioada neoclasică). Este vorba în special de orientarea comentariilor filozofului neoconfucianist Zhu Xi (1220 – 1300). Intenţia acestei interpretări nu se mai limitează la acribia filologică pe care o subordonează, o depăşeşte, ci la interpretarea şi sistematizarea filozofică ce caută ca textul lui Confucius să mărturisească un adevăr, dirijat să se înscrie într-un sistem propriu comentatorului. Nu mai există dorinţa, şi nici demersul ce decurge de aici, de a afla ce spunea textul atunci cînd a fost scris, ci de a-l face elocvent în acel prezent, conform unei aşteptări de data aceasta speculativă, programat filozofică. O lectură creatoare la care este supus un Confucius considerat el însuşi creator. Noile întrebări cărora Zhu Xi le caută răspuns sînt: „ce a vrut să spună Confucius?" şi „de ce a spus aşa?" Maestrul este proiectat în contemporaneitate şi transformat în Înţeleptul perfect, deţinător al unui model ce se cere descoperit şi explicat. De remarcat în epocă (la un Yu Zuo, de exemplu) şi încercarea de a interpreta *Analectele* prin budism şi daoism, cu insistenţa, care decurge de-aici, pe „bunătatea din inimă", pe „reprimarea dorinţelor" şi pe „întoarcerea la starea primordială a inimii". Acest tip de interpretare voit înnoitoare, impulsionată şi de vecinătatea incitantă a ideilor neodaoiste şi budiste, supune textul unei presiuni care conduce la descoperirea structurii sale de adîncime, la reproiectarea şi conectarea cu tot *background*-ul social, politic şi intelectual al epocii sale de origine, cît şi la branşarea sa la contemporaneitate. Textul e scos din starea sa de însingurare mumificată şi îi sînt reactivate circuitele vitale. Rezultatul este paradoxal: o mare deschidere creatoare, un spectaculos demers speculativ buşonat însă de elaborarea unei doctrine sistematice extrem de autoritare, fundament al scolasticii chineze, debut al perioadei de „închidere" a chinezului (cf. Li Yingke, 1992).

• Perioada modernă a interpretării începe cu secolul al XVIII-lea şi se caracterizează printr-o puternică întoarcere spre nucleul primitiv al *Analectelor*, printr-o accentuare a demersului filologiei critice. Sînt aici remarcabile comentariile

lui Yuan Yuan, Wang Niansun, Wang Yizhi, Yu Yue, care preiau vechea tradiţie din timpul dinastiei Han, apelînd în special la Zheng Xuan.

Exegeţii chinezi contemporani ca Yang Bojun, Qian Mu, Chen Jingpan ne apar ca adepţi ai unei metode care îmbină abordarea filologică (căreia i se acordă în continuare ponderea cea mai mare şi care impresionează totodată printr-un înalt profesionalism) cu intenţia unei recuperări filozofice, adoptînd în stil confucianist o atitudine moderată între respectul faţă de text, fidelitatea faţă de sensul transmis şi o anumită solicitare a textului pentru a obţine semnificaţii noi.

„Dacă nu cunoşti Datul Cerului,
nu te poţi socoti Om ales."
(*Analecte*, 20.3.)

Interpretarea textului *Analectelor* este extrem de dependentă, cere o serie de demersuri speciale, pornind de la selecţia ediţiei, studiul tradiţiei comentariilor, pînă la consultarea traducerilor ei. Ea nu se poate priva de o bună cunoaştere a istoriei şi filozofiei chineze pentru a putea „simţi" textul confucianist în cîmpul viu al fiinţării sale (un eterno-tip fertilizat de celelalte linii filozofice), începînd cu daoismul şi legismul, trecînd prin neodaoism şi budism, şi sfîrşind prin a se alinia chiar, cu un aer de mare prospeţime, la unele recente direcţii de cercetare ale filozofiei moderne. O „ieşire a sa în lume", care a început încă din secolul al XVIII-lea, cînd Europa l-a cunoscut prin intermediul misionarilor care au fost şi primii cercetători şi traducători ai textului. Aceştia au întemeiat o tradiţie a perspectivei de receptare a lui Confucius ca moralist şi l-au apropiat foarte mult de etica creştină, termenii traducerilor vechi purtînd amprenta viziunii creştine asupra omului. O apropiere foarte interesantă prin demersul său compatist implicit şi corectă în obiectivul său, căci *Analectele* propun într-adevăr Europei o viziune asupra omului impresionantă tocmai prin originalitatea sa, deoarece nu este nici budistă, nici creştină, ci reprezintă ceea ce putem numi prototipul chinezesc. În spiritul acestei tradiţii, tonul traducerii este potrivit cel mai des în registrul moralismului prozaic şi arhaizant. Mai tîrziu, perspectiva unor traduceri va deveni „raţionalistă" sau va reformula textul *Analectelor* în registrul unui empirism simplificator.

Dezvoltarea sinologiei în secolul al XX-lea şi noua şcoală de interpretare a cărturarilor chinezi au permis o recuperare tot mai nuanţată a textului confucianist cu o extrem de diversă interpretare a ipostazelor autorului ei. Iată, de pildă, o trecere în revistă a unor elocvente etichetări ale lui Confucius, care echivalează cu tot atîtea grile de lectură ale şcolii chineze moderne de interpretare: înţelept, istoric, filozof, filozof al politicii, economist, pedagog, profesor de morală[12] etc.

Faptul că un text extrem de economic este atît de elocvent şi permite toate aceste diverse perspective de explorare probează marea sa putere de absorbţie şi de iradiere imprimată prin forţa intelectuală a ideilor prospective şi creatoare ale autorului său.

Dintre multiplele posibilităţi de a-l aborda pe Confucius, traducerea de faţă o propune pe cea mai integratoare, a unui Confucius filozof (al societăţii, moralei, culturii, vieţii). Feng Youlan (1927, p. 8) îl consideră primul filozof chinez pentru că „înainte de el nu exista un sistem al gîndirii care să poată fi numit filozofie" şi pentru prima dată „gîndirea chineză într-o manifestare sistematică îşi găseşte expresia într-o operă individuală". A afla dacă este Confucius filozof înseamnă deci a porni de la însăşi „expresia" acestei „manifestări" relativ „sistematice" a gîndirii chineze, înseamnă deci a citi textul *Analectelor* ca text filozofic, a-l supune adică unei presiuni generate de violenţa de a gîndi gîndirea chineză prin propria noastră gîndire (aşa cum este modelată de producţiile ei şi în termenii specializaţi) şi de a amortiza şocul, de a neutraliza efectul acestei agresivităţi prin efortul de adecvare la specificul gîndirii chineze, a cărei reflexivitate ni se dezvăluie încă de la început ca aplicată, şi nu speculativă. Altfel spus, trebuie să facem textul să vorbească în termenii inteligibilităţii noastre filozofice, veghind ca această inteligibilitate să fie cît

---

12 Chen Jingpan (1990) citează în acest sens: „statesman and reformer" , „historian" (Hu Shih, *The Development of the Logical Methods in Ancient China*, Columbia, 1920, p. 21); „superior man", „lord of religion", „sage" (Ku Chieh-keng, Ku Shieh Pien, vol. 2, 1936, pp. 130–140); „a great political philosopher" (L. Shihlien Hsu, *The Political Philosophy of Confucianism*, Londra, 1932, p. 20); „a great economist" (Chen Huahchang, *The Economic Principles of Confucius and his School*, 1911, p. 756); „educationalist" (Feng Youlan, *A History of Chinese Philosophy*, 1937, pp. 46–47); „a wise moral teacher" (*The Wisdom of Confucius*, New York, 1938, p. 4).

mai ostensivă, demers care pare să antreneze o redefinire a însuşi termenului „filozofie" şi să ceară o anumită prudenţă, o atitudine de generoasă adaptare şi mobilitate în folosirea conceptelor sale. Acest tip de demers ne pare a fi posibil în climatul favorabil al sensibilităţii postmoderne, cînd se constată, dacă nu eşecul, în orice caz nevoia unei noi evaluări a metafizicii tradiţionale. Confucius pe care îl putem descoperi astfel se va dovedi un filozof „cu mintea tandră", interesat nu de temeiul lumii, ci de legea îmbinării gîndirii cu acţiunea, un gînditor a cărui „raţionalitate" este foarte aplicată, îmblînzită de sensibilitate prin apelul permanent la complexa interioritate a omului, la trăirea sinceră, la fervoarea participativă, într-un proiect de găsire a căii ideale a vieţii, care nu înseamnă stăpînirea lumii, ci reconcilierea întru armonie.

Lectura *Analectelor* în grilă filozofică se orientează asupra unităţii şi coerenţei textului plasat în contextul istorico-social şi lingvistic. În urma operaţiei de exhumare filologică, prin depistarea structurii de profunzime şi reorganizarea sensurilor în „sistem" (sistem pe care îl propune textul însuşi prin configuraţia circuitelor sale actualizate într-o modalizare spaţială specifică, de tip organismic), va ieşi la iveală o „teorie", o gîndire despre lume şi viaţă care se articulează clar şi inteligibil („raţional"). Acest tip de gîndire are un fundament filozofic care poate fi reconstituit prin raportare la prototipul gîndirii filozofice a timpului său (secolele al V-lea — al VI-lea a.Chr.), precum şi la ceea ce va deveni în punctul de vîrf al dezvoltării paradigmei sale (neoconfucianismul din vremea dinastiei Song, secolele al X-lea — al XIII-lea).

Problema fundamentală care preocupă lumea chineză, în vremurile de anomie ale „Primăverii şi Toamnei" cînd trăieşte Confucius, este aceea a refacerii ordinii politice şi sociale, a cărei dezagregare sporeşte răul esenţial al acestei lumi care nu-i îngăduie omului deplina fericire şi împlinire. Căutarea soluţiei de rezolvare a acestei probleme generează o amplă mişcare de efervescenţă intelectuală, cunoscută sub numele de „perioada celor o sută de şcoli".

Epoca dintre secolele al VIII-lea şi al V-lea a. Chr., numită de istoriografia chineză „Primăvara şi Toamna", este perioada de colaps al puternicului sistem feudal instaurat de dinastia Zhou. Puterea dinastică slăbeşte şi supremaţia politică se împarte între marii seniori ai regatelor Qi, Song, Jin, Qin şi Chu. De aceea, această epocă mai este cunoscută şi sub numele de „Cele cinci puteri despotice" (**Wu ba**), aflate sub suverani-

tatea pur simbolică a împăraţilor Zhou. Regatul Lu în care se naşte şi trăieşte Confucius nefiind printre statele puternice ca forţă militară este apreciat de Maestru pentru că păstrase, mai mult decît alte regate, o mare parte din vechea moştenire culturală de pe vremea lui Zhou Gong, conducătorul ideal de la începutul dinastiei: muzica Zhou, hexagramele şi practica divinatorie din *Yi Jing*, oficierile rituale şi tradiţia orală a faptelor exemplare din istorie. Ca şi alţi cărturari ai vremii, preocupat de cauzele dezordinii politice, vizibilă în declinul poziţiilor ierarhice şi al relaţiilor corecte, precum şi în alterarea sensului loialităţii, Confucius se opreşte asupra elementelor concrete ale dezagregării morale însoţitoare ale degringoladei politice: extravaganţa bogaţilor, corupţia guvernării, intrigile, hoţiile etc. Haosul politic, social şi moral creează climatul favorabil unei efervescenţe intelectuale, unei libertăţi de gîndire care se îmbină fericit cu consolidarea unei categorii sociale noi, a cărturarilor profesionişti (**shi**), intelectuali ce se specializează în căutarea unei soluţii de guvernare care să readucă ordinea şi pacea. Ca răspuns al comenzii sociale, creşte în epocă interesul pentru educaţie şi se instituţionalizează un sistem de şcoli în care, în afară de scris, citit, socotit şi muzică, se învaţă arta cultivării de sine. Provenită din aristocraţia care şi-a pierdut titlurile şi proprietăţile, această clasă a cărturarilor posedă o minte bună (*Analecte*, 8.7.), o fire dreaptă, un caracter ferm (12.20.) şi iubesc Dao (14.3., 9.11., 4.9.). Confucius determină o transformare importantă în statutul acestei categorii sociale, fixîndu-i un etalon de conduită, un model specific de viaţă şi de acţiune: Omul ales (**Jun Zi**). Vechiul nume **Ru** care, conform lui A. Waley (1938, p. 239), pe baza atestării din *Zuo zhuan (Ai gong)*, indica o poreclă dată de cei din regatul Qi, mai războinici, celor din Lu, mai paşnici, începe să se aplice acestor cărturari-intelectuali de profesie care se dedicau instruirii prin Cărţile vechi şi prin cizelare de sine, aşa cum prescrie Confucius. Mai apoi, termenul **Ru jia**, format din **Ru** şi sufixul **jia** — „şcoală", va fi aplicat cărturarilor care se ocupă cu studiul Cărţilor clasice şi al Riturilor în manieră confucianistă. Echivalent arhaic al conceptului modern de intelectual umanist, termenul **Ru**, menţionat o singură dată în *Analecte* (6.13.), devine sinonim cu cel de „literat confucianist". În dinastia Han, istoricul Sima Qian va consemna în *Memoriile* sale lista şcolilor filozofice din vremea lui Confucius, aşa cum o preluase de la tatăl său, Sima Tan. Termenul **Ru jia** apare ca deja intrat ferm în uzaj, alături de celelalte şcoli: **yin-yang**, moistă, nominalistă, legistă, daoistă.

intelectualii vremii avansează propuneri de readucere a ordinii, propuneri care, chiar dacă nu se închează ca teorii definite, circulă ca topice predilecte, ca termeni emblematici, ca fraze citate. Între aceştia, Confucius se delimitează şi de direcţia „conservatoare" a acelor „domni de la sat" (**xiang yuan**), pe care îi consideră „hoţi de virtute" (17.13.), şi de „pesimiştii" eremiţi pe care îi priveşte cu dezaprobare înţelegătoare (cf. cap. 5, 6, 7). Faţă de ei, Confucius se situează pe o poziţie de inovator: modelul ritualizării (**Li**) propus de el este modelul ordinii sociale vechi, dar într-un spirit nou, cu o altă eficienţă. Confucius aplică practicii rituale o reinterpretare: ritul (**Li**) este conceptualizat în sens filozofic, ca principiu şi ca model dinamic. Confucius se delimitează şi de inovatorii legişti care nu întrevăd soluţia decît prin metoda aplicării mecanice şi impersonale a Legii (**Fa**). *Analectele* reprezintă efortul de a arăta superioritatea Ritului, a Regulii perfecte asumate sincer, faţă de legea impusă autoritar. Direcţia confucianistă, **Ru**, se defineşte, aşa cum indică concreteţea iniţială a termenului, ca direcţie a metodei pacifiste, culturale şi moraliste faţă de metoda forţei militare coercitive, legaliste.

Confucius propune aşadar o soluţie proprie, originală, de rezolvare a problemei fundamentale a vremii sale. Soluţia sa se află la îndemîna omului, care poate găsi în el însuşi mijlocul de a cîştiga timp, de „a-şi prelungi viaţa" (concepţia daoistă **yang sheng**), nu doar concret, fiziologic, ci într-o ordine superioară, prin cultivarea unei sănătăţi intelectuale şi morale care fac viaţa să fie o trăire superioară, demnă. Eliberarea omului în împlinirea acestui ideal se poate produce prin eliminarea sursei dizarmoniei, şi Confucius elaborează planul strategiei necesare, cu obiective sociale şi morale bine precizate. Este o eliberare care echivalează cu modelarea de sine şi atingerea Înţelepciunii. Omul înţelege modelul armoniei şi acţionează conform lui prin autodisciplinarea minţii şi a trupului, program proiectat şi ghidat de „Mintea-inimă" (**Xin**) şi împlinit de om prin propria-i Forţă morală (**De**).

Confucius preia şi conceptele fundamentale ale gîndirii vremii[13] (**Dao**, Principiul suprem, **De**, manifestarea Forţei

---

[13] Diferenţa dintre perspectiva filozofică a confucianismului şi cea a daoismului devine cu adevărat pertinentă începînd cu secolul al II-lea, mai ales în perioada sintezei neoconfucianiste. La vremea cînd cei doi Maeştri îşi propun ideile, se remarcă o diferenţă de opţiune mai mult în ce priveşte domeniul, în plan metodologic. Ambii înţeleg prin **Dao** Principiul, Norma maximă a universului, şi socotesc cunoaşterea sa drept cunoaştere superioară. Confucius se mulţumeşte doar să surprindă

principiului, **Li**, Ritualizarea), le dă conotaţii noi şi le adaptează obiectivelor sale: **Dao** capătă conotaţie morală şi devine Modelul superior al Virtuţii, şi, ca urmare, **De** — Forţa morală superioară, iar **Li** — Modelul de proiectare şi de acordare a planului inferior cu cel superior. Prin Ritualizare, Forţa magică a Virtuţii superioare se transformă în puterea de a fi om. Conceptul **Ren**, Omenia, comportamentul superior uman, decisiv în articularea sistemului confucianist, reprezintă contribuţia originală a lui Confucius, care inovează încă şi la nivelul unor termeni emblematici, pe care îi ridică, prin orientarea intensiunii şi funcţionalitatea pe care le-o dă în sistem, la statutul de concepte: **Xiao** — Pietatea, respectul ierarhic; **Zhong** — Loialitatea; **Yi** — Dreptatea; **Yong** — Curajul; **Shu** — Reciprocitatea; **Xin** — Sinceritatea şi Credibilitatea. Aceşti termeni sînt definiţi uneori din mai multe perspective (vezi cap. 9), pînă la epuizarea intensiunii, şi clasificaţi prin subtile imbricări şi ierarhizări. Toate aceste eforturi de precizare a sensului, de ordonare şi clasificare, la fel ca şi evaluările atitudinale şi exemplificările pun accent pe concret şi pe eficienţa actului, astfel încît demersul lui Confucius, cu o anumită doză de pozitivism, nu se înscrie totuşi cu totul în cerinţele articulării teoretice propriu-zise.

Departe de ceea ce noi numim rigoare filozofică, coerenţa *Analectelor* este mai mult „muzicală", adresată auzului (firească, dacă ţinem seamă de oralitatea originară). Ea impune o refacere partiturală, o reconstituire a spaţiului de rezonanţă al experienţei trăite. O coerenţă care poate să pară şi oarecum mecanică, datorită unei saturări a structurilor „în ecou", monotonă prin repetarea enunţului aforistic sau prescriptiv, ca

---

Modelul lui **Dao**, în timp ce Lao Zi doreşte accesul la **Dao** însuşi, unirea cu **Dao**. Pentru Confucius, **Dao** este şi Norma morală, iar cunoaşterea ei porneşte de la manifestare, de la acţiune, din planul lumii sensibile. Confucius propune „intrarea în lume" (**ru shi**), nu „ieşirea din lume" (**chu shi**), aşa cum cere Lao Zi, el propune o cunoaştere prin performare şi împlinire în societate. El nu neagă şi posibilitatea unei cunoaşteri înnăscute, dar modelul său este un model pentru omul normal, care prin studiu şi comportament virtuos atinge cunoaşterea.

Pe de altă parte, în patrimoniul comun al celor doi Maeştri trebuie să semnalăm ideea „păstrării Mijlocului" şi valoarea absolută a Armoniei, importanţa acordată interiorităţii şi gîndirii despre om ca individ, credinţa în realitate, nu în spirite, dezaprobarea coerciţiei (a pedepselor legiştilor), oroarea faţă de excese, preţuirea „mişcării de întoarcere" (**fan**).

într-un îndreptar al conduitei, cu redundanțe, permisiuni și interdicții, ca și cu evocări de comportamente exemplare. Dar sub această logică exterioară a unor aparente simetrii binare se află o logică interioară de tip **yin–yang**, a coresponsivului, a reverberației. Sub învelișul aforismelor și al axiomelor, prin apelul la context și la elemente paratextuale, se poate ajunge la ceea ce putem numi (cu precauția necesară față de acest termen) matricea „metafizicii" chineze.

Fără să respingă total dimensiunea magică și religioasă, interpretarea pe care o propunem insistă pe fervoarea intelectuală a lui Confucius, care, în ipostaza de Maestru fascinat de magia Regulii perfecte, își construiește o practico-teorie eficientă. Disponibilitatea „teoretică" și coerența „rațională" a sistemului său sînt puse în valoare printr-o deplasare a perspectivei de interpretare în vîrful paradigmei confucianiste, în momentul confucianismului cînd filozofia chineză se eliberează de alte servituți și devine filozofie legitimă, iar metafizica chineză este pusă explicit într-un discurs speculativ, exact pe baza termenilor-concepte propuși de Confucius. Reevaluate din acest loc, ideile și conceptele din *Lun yu* se prezintă ca niște imagini matriceale, ca niște protoconcepte, sublimări ontologice, proiectate astfel încît să se dezvolte și să se maturizeze în timp.

Dimensiunea „teoretică" a *Analectelor* se află tocmai în această programare întru disponibilitate a termenilor, în munca asupra direcționării lor, a dotării lor cu sensuri în devenire, precum și a structurării lor în așa fel încît să se poată reconfigura într-un sistem care, o dată reactivat, să-și refacă premisele și finalitatea.

Interogat conform unui posibil punctaj al universaliilor unei metafizici, dispozitivul ideatic al lui Confucius răspunde într-un mod original. **Dao**, Principiul prim, legea maximă a universului, nu este separat de lumea ființelor și a lucrurilor, ci se prelungește în ele prin **De**, Forța manifestării sale; **Dao** nu neagă lucrurile în schimbare, ci le cuprinde și le imprimă modelul „mutației" înseși, firea și devenirea nu sînt separate; ipostaziat ca „superior" (**shang** sau **wu**), **Dao** imerge în lume, nu o transcende, gîndirea (**si**) este atestată de experiență (**xing**), iar experiența este controlată de gîndire; o perspectivă holistică a interpretării lumii în care ontologicul nu exclude cosmologicul. Ca toți filozofii chinezi, Confucius nu se întrea-

bă ce este Omul şi care este locul său în lume: Omul **este** om în Natură (şi în societate, ca model proiectat al Naturii).

Sigur că aceste idei nu se află direct şi explicit formulate în textul *Analectelor*, citit superficial. Toate conceptele preluate de filozofii confucianişti şi neoconfucianişti, şi toate aforismele (decantări şi sublimări ale unor judecăţi analitice al căror sens presupune adevărate rezumate ontologice) au drept bază gîndirea chineză a cărturarilor epocii, familiarizată cu o speculaţie cosmo-ontologică. Dihotomia **xing er shang** („ceea ce se află deasupra formei")/**xing er xia** („ceea ce se află sub formă"), prezentă la Lao Zi în *Dao De jing*, apoi la Zhuang Zi, precum şi practica moistă şi nominalistă a dezbaterii relaţiei dintre **ming** („nume") şi **shi** („realitate"), nu se repereazǎ ca simple ecouri în *Lun yu*, ci apar chiar enunţate în perechile de termeni specializaţi: **wu** („nonexistentul") şi **you** („existentul"), **xu** („vidul") şi **shi** („plinul"). Sînt de asemenea referinţe la dinamica în flux, de tip **yin-yang**. Ele îşi manifestă prezenţa nu doar prin simplă menţionare, ci prin aplicarea modelului lor, pe care Confucius îl foloseşte permanent în desfăşurarea sa ideatică. Modalizarea spaţială care calchiază aceste dihotomii, cea de tip **shang** („superior")/**xia** („inferior"), marcată de reperul „Mijlocului" (**Zhong**), sau cea de tip **nei** („interior")/**wai** („exterior"), sînt transportate de el la toate palierele (social, politic, moral) şi pe baza lor sînt operate sistemele ierarhizărilor şi evaluărilor prescriptive (corespondenţa în axa **hao** – „e bine"/**e** – „e rău"). Conceptele sinonime **zhong** („centrul") şi **yong** („mijlocul") şi sintagma care le cuplează, **Zhong Yong** (*Analecte*, cap. 6), devin prin Confucius termeni consacraţi ai metafizicii chineze, mai ales o dată cu lucrarea confucianistului Zi Si, intitulată *Zhong Yong (Mijlocul Invariabil)*, operă care, alături de *Lun yu*, va face parte din *Cele patru Cărţi (Si Shu)* ale canonului confucianist.

În dinamica lumii în flux (cap. 9.17.), atestare a proiectării modelului natural în societate, Confucius observă schimbarea tot conform ecuaţiei **superior/inferior**, pe care o surprinde prin cuplurile **vechi/nou** (2.23.), **cîştig/pierdere** (16.15.), **depărtare/apropiere**. Termenii progresiei sînt şi ei interpretaţi la fel: **da** („a atinge"), ca valoare superioară, şi **guo** („a depăşi") ca valoare inferioară. Confucius găseşte în „situarea în Centru", în „postura Mijlocului", atitudinea înţeleaptă de a evita excesele, fărădemăsura şi formele vide, care duc la deşărtăciune, la neant. Foarte vechiul termen **Zhong** („Centrul"), revalorizat de Confucius, reprezintă „nucleul", „esenţa" neschimbată, neclintită, punctul maxim al acordajului. Postura centrului corespunde cu perfecta Virtute a măsurii pe care o

aveau vechii suverani înțelepți, încălcarea ei provoacă Haosul. Tot ce este „perfect" se acordează cu Mijlocul Armoniei, locul armonizării extremelor. Integrat în rețeaua semnificațiilor celorlalte concepte ale sistemului lui Confucius, **Centrul** semnifică înscrierea pe Calea Virtuții, postura corectă a Înțeleptului, de unde acesta e capabil să facă doar aprecieri „drepte" (**yi**). Împreună cu **Zheng** („Corectitudinea", „poziția dreaptă"), acest termen contribuie prin focalizare semantică la instaurarea unui spațiu simbolic, cu mare putere de sugestie, spațiu al „adevărului", o conectare la esență (acea „prelungire" a lui **Dao**, el însuși esență a modelului de adecvare rituală).

Un asemenea exemplu al aplicării „situării în centru" se poate citi în modelul lui Confucius care îmbină socialul cu individualul și care, în programul său practic, evită extremele absolutismului, ale controlului social autoritar, coercitiv prin lege (preconizat de legiști) sau, dimpotrivă, atitudinea pasivă, neamestecul și libertatea individuală totală a ermiților daoiști. Confucius predă permanent lecția „păstrării măsurii" și virtuțile moderației (vezi, de exemplu, 20.2.), chiar strategia sa de pedagog îl prezintă aplicînd această lege a „Căii de Mijloc" (11.21.).

Și modelul gnoseologic, al cunoașterii în plan superior și în plan inferior, poate fi identificat (ca și la Lao Zi) atunci cînd Confucius vorbește de **Da Mou** sau **Mou Dao** („Marele Plen"): acesta e cunoscut de cei ce posedă **Da Shou** („Marea Învestitură"), în timp ce **Xiao shi** („Lucrurile mărunte") sînt domeniul „Cunoașterii inferioare" (**Xiao zhi**) (15.27., 15.32.).

Achiziții ferm omologate în instrumentarul său filozofic, distingerea planurilor **suprasensibil** (gîndibil)/**sensibil** (factual) și „postura Mijlocului", constituie un argument major al interpretării noastre, în cadrul căreia termenul de „metafizică" e înțeles ca „gîndire care gîndește gîndirea" (nu doar ca gîndire a gîndirii teologice), ca pe o conștientă metapoziționare și raportare față de planul superior, ca pe un comentariu perpetuu asupra planului prezenței negative (**wu**), o gîndire a trecerii lui **Dao** în acțiune (o metafizică pozitivă la Confucius, spre deosebire de Lao Zi).

Așa cum religia confucianistă[14] este o „credință" prin cult, fără teologie, tot astfel putem spune că și metafizica confu-

---

[14] Confucianismul devine religie prin presiunea la care îl supun budismul și daoismul (devenit și el religie). Raportarea confucianismului la aceste două religii nu are suport religios, ci este de natură socială și morală. Dimensiunea religioasă a confucianismului se dezvoltă pe

cianistă este o metafizică prin metapoziţionare şi prin „punerea în vorbire" a topicelor specifice (titlul *Lun yu* ar fi interpretabil astfel şi ca „ziceri" despre **Dao** în manifestarea sa ce poate fi „pusă în nume", **ke ming**). Orientarea specifică a metafizicii şi religiei se datorează lui Confucius, şi pecetea sa rămîne definitivă în destinul spiritualităţii chineze, ca model de Ritualizare în care valoarea simbolică este supralicitată, încît ajunge să-şi preceadă şi să-şi construiască referentul. Or, tocmai acest model constituie pentru noi esenţa metafizicii chineze.

„Maestrul nu vorbea despre cele [...]
ce tulburau ordinea firească, şi nici
despre duhuri nu-i plăcea să vorbească."

(*Analecte, 7.20.*)

Pentru a stabili poziţia lui Confucius în privinţa principalelor noţiuni „metafizice" (mai curînd termenii avînd conotaţia supranaturalului) care apar în *Analecte*, înainte de a încerca să clarificăm accepţia specială a acestora, este necesară o considerare a contextului (în special, cel referitor la mentalitatea religioasă) în care poate fi evaluată gîndirea Maestrului Kong.

Vechea tradiţie a dinastiei Shang (secolele al XII-lea — al XI-lea a. Chr.) înţelegea prin **Tian** („Cer") o forţă puternică şi activă, sensibilă la acţiunile umane şi cu care se comunică prin intermediul împăratului, Fiul Cerului (**Tian Zi**). Ea putea fi interogată asupra intenţiilor sale (**Tian ming**: „Voinţa sau porunca Cerului") prin divinaţie. **Tian**, Puterea supremă, era echivalentă cu divinitatea, cu **Shang Di** („Stăpînul de sus, din înalt"). Termenul **di**, stăpîn, suveran, atestat pe oasele folosite la divinaţie, devenit apoi sufix titral pentru Suveranii Întemeietori, dotaţi cu puteri supranaturale, desemna la origine primul strămoş regal. El reprezintă legătura dintre sacrificiile

---

baza importanţei pe care acesta o acordă practicilor de cult. Conţinutul său principal rămîne însă în continuare practica socială şi morală. Corpusul canonic păstrează şi el spiritul modelului cultural adoptat (nu de religie revelată) iniţial. Regulile de devoţiune se precizează prin comparaţia cu cele budiste şi daoiste şi o serie de elemente ale acestor două religii sprijină legitimizarea religioasă a confucianismului (de exemplu, ideea răsplăţii pentru buna purtare), conceput într-adevăr încă de la origine ca o soluţie de salvare a omului.

riturilor faste. Marele sacrificiu imperial în cinstea cerului şi sacrificiul analog în cinstea Pămîntului, cu sacrificiile în cinstea strămoşilor (calchiate pe ierarhia riguroasă a regalităţii ereditare).

Acestea din urmă erau practici de cult care, în absenţa unui corp sacerdotal, se videază tot mai mult de funcţia religioasă iniţială. Oficiatorul, important doar prin poziţia sa socială (şef al familiei), nu este un iniţiat în misterul divin, şi deci nu creditează fundamentul religios al cultului, legătura omului cu divinitatea. Creditarea socială a Riturilor de venerare a strămoşilor îi atrage atenţia Maestrului, care face din ele sursa ritualismului său.

Ritul magic şi simbolic începe să-şi modifice tipul de raportare, nu mai este implorator, ci manifestă tendinţa de a se impune Cerului şi de a-l obliga să-şi orienteze acţiunile în direcţia dorită. Autoritatea simbolică a Ritului întrece temeiul său, credinţa în Cerul însuşi. Cerul (care cuprinde divinităţile tutelare în ierarhia lor) este mai curînd încunoştinţat de proiecte deja stabilite şi i se cere doar o autoritate simbolică, un soi de gir cosmic cu atît mai mult cu cît este şi creditat moral.

Perioada dinastiei Zhou de Apus (secolele al XI-lea — al VIII-lea a. Chr.), pe care Confucius o alege drept etalon al modelului său de refacere a ordinii dezagregate a timpului, reprezintă, faţă de dinastia Shang, anterioară, un remarcabil salt calitativ: trecerea la modelul culturii ritualizante care impune reglementare ierarhică şi normare rituală pentru toate compartimentele vieţii. Această mutaţie ritualistă se declanşează printr-o deplasare a centrului de interes de la **Tian** — Cer, menţinut ca reper suprem şi autoritar, la **Ren** — Om. Practicile religioase încep să-şi reorienteze finalitatea de la teologic la antropologic, pe un fundal favorizat de specializarea — cvasiştiinţifică — a divinaţiei, care elimină dimensiunea transcendentală şi o impune pe aceea cosmologică. Supranaturalul este reinterpretat cosmologic, iar identificarea a ceea ce reprezintă o determinare a supraautorităţii se produce prin tehnica divinaţiei. Prin termenii **favorabil/nefavorabil, şansă/neşansă**, se caută în faptele înseşi sensul acestei determinări. Această aplicare spre o interpretare conform relaţiei în pereche interdependentă **yin-yang**, a modalizării prin algoritmul simbolurilor hexagramelor şi numerologiei, favorizează o viziune despre lume în care supranaturalul este privit ca „plan superior, suprasensibil" (**xing er shang**), aşa cum îl nu-

meşte Lao Zi. El are în continuare autoritate supremă, comandă şi lumea fizică, şi domeniul moral, căci tiparul funcţionării sale este **Dao**, Legea maximă, şi pentru o zonă, şi pentru cealaltă.

Faţă de gîndirea dominată de credinţa în spirite şi zeităţi din vremea dinastiei Shang, o dată cu clivajul la care e supusă aristocraţia feudală, societatea din timpul dinastiei Zhou se emancipează într-o direcţie „umanistă": Omul nu mai este supusul, ci partenerul Cerului, factor la fel de important (în triada Cer — Om — Pămînt), care capătă şi conştiinţa menirii sale de interpretant activ în elaborarea unei Căi eficiente în plan uman (**Ren Dao**). Vechea atitudine pasivă de a asculta „Voinţa-porunca Cerului" este acum înlocuită de una participativă, căci omul vrea să „refacă" voinţa Cerului, ajustînd-o la propria-i voinţă, veghind însă atent la acordajul propriului model (**Ren Dao**) cu cel al cerului (**Tian Dao**). Ideea unităţii Om-Cer este tot mai des întîlnită în mentalitatea vremii. Armonia este idealul şi măsura cunoaşterii şi acţiunii în viaţa individuală şi în istoria umană. De aici decurge importanţa tot mai mare acordată corespondenţei dintre ordinea naturii fizice şi ordinea lumii omului (socială, politică, morală), care au o unică fundamentare cosmo-ontologică: **Dao**. Scopul este refacerea Supremei Armonii (**Da Tong, Da He**) în care norma umanului (cu precădere morală) să nu apară ca agresivă şi autoritară, impusă celei a Naturii, ca o „impietate".

În noua viziune, **Tian** — Cerul reprezintă forţa cosmică esenţială, deţinătoare a energiei şi a creativităţii, care activează printr-un model inteligent şi posibil de cunoscut, de interpretat[15]. Ca obiect al cultului, Tian păstrează valoarea de entitate complexă care cuprinde strămoşii liniei dinastice. Descendentul direct, Împăratul, simbol al autorităţii paterne şi al suveranităţii, este punctul de intersecţie al paradigmei rudeniei paterlineare şi al eredităţii dinastice. Respectul faţă de Cer, „pietatea", „credinţa" manifestate prin cult, definesc

---

[15] Exegetul Zhang Dainian (1981) remarcă în formula „**Tian bu ke xin**" („Cerul nu poate fi crezut"), din cartea *Zuo Zhuan* (cap. *Ai gong shi er nian*), „îndoiala faţă de spiritul vremii şi faţă de destin" care marca mentalitatea vremii. El consideră că înscrierea lui Confucius în această direcţie agnostică este posibilă şi că atît cît rămîne din concepţia tradiţională a supunerii faţă de Cer se datorează conformismului pe care îl presupune modelul Ritualizării: **zui bu Tian** („să nu comiţi crime, nesupuneri faţă de Cer"). (*Analecte*, 3.13.)

în timpul dinastiei Zhou „religiozitatea" de tip special axată pe ierarhie (respectul vîrstei şi al rangului), metaforă a ierarhiei sociale.

Situarea lui Confucius în acest context trebuie operată atent, ţinînd cont de statutul său paradoxal de „tradiţionalist" şi „inovator". Aportul său la mişcarea de idei a vremii constă în preluarea şi transmiterea modelului ordinii rituale al primilor regi ai dinastiei Zhou. Tradiţionalist prin această mişcare de „întoarcere" şi „reluare", Confucius pune într-o practico-teorie esenţa Ritualizării: asigurarea ierarhiei şi supunerii care aduc ordinea nu prin forţă, ci prin acceptare intelectual-afectivă. Confucius înţelege că formele rituale sînt tipare ale conduitei morale şi că exersarea lor îl face pe om să recupereze **De**, Forţa interioară, de natură cosmică, forţă ce dezvoltă în el calităţile morale, obişnuinţa de a fi civilizat. **Li**, Ritualizarea, este descoperită ca model al joncţiunii dintre ordinea cosmică şi ordinea socială şi morală, dintre interioritatea reflexivă şi sensibilă şi exterioritatea comportamentală a omului, dintre individual şi social.

Situată între aceste două limite, cea a conformismului şi cea a emancipării, concepţia sa despre Cer şi Voinţa acestuia se cere interpretată nuanţat, pornind de la referirile din textul *Analectelor*, referiri destul de rare de altfel (itemul **Tian** apare de 46 de ori, dar numai de 15 ori cu sensul care ne interesează). De aceea, o părere ca aceea a lui Chen Jingpan (1990, p.104), care consideră că „Maestrul credea într-un Dumnezeu personal din cer" şi că acesta „se revelează prin Natură", consideraţie bazată numai pe două pasaje foarte economice şi ambigue, ne apare ca o neproductivă limitare, cu importante consecinţe în interpretarea gîndirii complexe a lui Confucius. Căci, departe de a fi reductibilă la o ipostază unică, concepţia sa se structurează foarte evident într-un dualism ontologic şi moral. Obiectivul său ferm circumscris este „viaţa", iar nu „moartea" (11.12.), nu spiritele, ci omul, care îşi împlineşte vocaţia sa de gînditor paşnic şi cu bun-simţ (nu interesat de „fenomene ciudate" şi de „dezordine", 7.20.), căruia îi defineşte statutul de fiinţă în totalitate: **„nei Sheng wai Wang"** („în interior Înţelept, în afară Rege"). Căci planul său, **Da Mou**, Marele Plan (15.27.), vrea să-l echipeze pe om cu două tipuri de asigurări: una în plan superior (planul Cerului, recunoscut ca etern, reper al Perfectei Virtuţi, al Binelui), deci într-o recunoaştere în ordinea intelectuală a lumii suprasensibilului, a lumii noumenale, depozitară a forţei magice şi a valorilor supreme, şi o asigurare în plan inferior (planul

Pămîntului, expus schimbării, hazardului, erorii, răului), într-o recunoaştere în ordinea practică a lumii sensibile, fenomenale, în care omul îşi împlineşte menirea de a fi om prin comportamentul şi acţiunile sale.

Pentru a-i reda omului marea unitate, Confucius constată că trebuie refăcută legătura (în pericol să se piardă tocmai prin recunoaşterea noului său statut), unitatea fiinţării cu Fiinţa (**Dao**). Confucius înţelege necesitatea unui dialog special Om–Cer, care nu mai poate fi realizat doar prin exterioritatea Ritului, ci printr-o Ritualizare de esenţă, prin adoptarea unui limbaj comun: „vorbirea Cerului" (17. 9.), limbajul unei inteligenţe care reglează spontan „mutaţiile" armonice şi ritmice, aşa cum este mişcarea anotimpurilor, paradigmă a schimbărilor din univers. Prin propria inteligenţă corespons ivă, omul îşi construieşte un model aidoma aceluia superior. **Li**, Ritualizarea, reprezintă acest model. Mai important decît pentru puterea şi autoritatea sa tutelară, Cerul este pentru Confucius important pentru modul de exercitare a puterii sale întemeietoare, continuatoare, armonizatoare. **Tian Dao**, Calea cerului, funcţionează la Confucius ca model-etalon al Naturii inteligente şi morale (vocaţia ei spre „act civilizat"), Noima pe care Omul superior o cunoaşte şi o transpune în propriul model, **Ren Dao**. Procesul prin care omul cunoaşte această Voinţă a Cerului şi o transformă în propriul program de viaţă este formativ, modelator şi se împlineşte ca un act cultural superior.

Originalitatea lui Confucius în valorificarea sensului Ritualizării apare şi în felul în care pune accent pe Pietatea presupusă de Rit, pe Sinceritatea în execuţie, care sînt corelate cu Pietatea filială (**Xiao**), cu Fidelitatea-Loialitatea (**Zhong**), transformate în valori cu dublă eficienţă, socială şi morală. Confucius valorizează la maximum, ca intensitate şi exhaustivitate, Riturile („se cinstesc Riturile", nu spiritele) şi extinde efectul Pietăţii de la cele faste, religioase, la cele sociale, laice, care capătă astfel o „sacralitate" prin extensie, girată de autenticitatea (sinceritatea) trăirii oficiantului şi a participantului care le conferă aura morală.

Puţinele referiri la Cer, la Voinţa Cerului, la spirite, care, încă de la comentariul tradiţional al *Analectelor*, sînt puse în discuţie, au antrenat exegeza într-o dispută care a condus la atitudini radicale, ce presupun fie un Confucius agnostic, fie un Confucius religios. Există, pe de-o parte, direcţia de interpretare care descoperă în *Analecte* un Confucius raţionalist, debarasat de orice metafizică, ce-şi construieşte sistemul etic pe baza „firii omului" (ca „dat al Cerului") şi a exigenţelor cu

care se confruntă în societate („datul omului"). La polul opus, se situează cei care contestă agnosticismul lui Confucius cu argumente centrate asupra pasajului 6. 20. din *Analecte*, unde se spune limpede că „Omul ales respectă spiritele şi păstrează distanţa faţă de ele", distanţă interpretată ca teamă autentică de supranatural.

În interpretarea unor asemenea pasaje invocate frecvent în dezbatere trebuie să ţinem cont de impresia generală pe care o lasă morala pozitivă a lui Confucius, de „bunul său simţ" de intelectual care are oroare de excese. Credem că acceptarea credinţelor religioase reprezintă un gest firesc pentru spiritul său tolerant, dar în orice caz subordonat, minor, în raport cu amploarea proiectului său care cere nu doar refacerea tradiţiilor (care le au în centru tocmai pe cele religioase), ci accentuarea Ritualizării, impunerea comportamentului ritual în orice situaţie, pentru că prin modelare individuală şi participare solidară la aceeaşi normă poate fi realizată ordinea perfectă.

Reţinerea sa de a se exprima despre problemele supranaturalului (7. 20.), discursul său care nu antrenează nici o dezbatere teologică, refuzarea netă a superstiţiilor sînt semnificative în sine.

În sprijinul spiritului emancipat al Maestrului poate fi propus un pasaj mai puţin luat în consideraţie în argumentaţia pro sau contra credinţei în divinitate a Maestrului, şi anume paragraful 7. 34. În acest pasaj, cînd discipolii vor să oficieze ceremonia cuvenită Maestrului muribund, acesta refuză, spunînd că „şi-a făcut de mult rugăciunea", deci că problemele sale de devoţiune sînt de mult rezolvate, în sensul că se simte împăcat cu Cerul faţă de investitura căruia şi-a îndeplinit datoria, o datorie „sacerdotală" într-o altfel de „credinţă" (crez), aceea a intelectualului care a elaborat un program menit să-l înalţe pe om la demnitatea ce i se cuvine. Un program de recuperare a „Cerului din om" prin activarea Forţei sale morale, fără să apeleze la practici alchimiste sau la meditaţie ascetică. „Întoarcerea" propusă de acest program echivalează cu o întoarcere spre propria interioritate, spre esenţa umanului, într-o mişcare spontană de tip **wu wei**, în urma exersării rituale, care seamănă cu mişcarea de regresie şi deconstruire propusă de daoişti pentru recuperarea suflului vital şi a unităţii primordiale.

În ideea că viziunea cosmologică a tradiţiei **Yi jing** şi a direcţiei daoiste domina gîndirea intelectualilor vremii (**shi**), considerăm că prin **Tian**—Cer Confucius înţelege Marea natură în sens cosmic (uneori, în unele formulări, furat de reto-

rică, se exprimă despre el în sensul liric de „mamă născătoare"). Într-un singur pasaj din capitolul al 20-lea (considerat, de altfel, ca interpolat), termenul are sensul de **Shang Di** — Stăpîn Suprem, dar pasajul respectiv este un citat din vechile invocaţii ale cultului imperial din dinastia Shang. În rest, notaţiile despre Cer şi Porunca lui sînt mai degrabă clişee, formulări stereotipe. Nici măcar atunci cînd vorbeşte despre sine, ca aflat sub protecţia specială a Cerului (9. 5.), ca purtător al „mandatului" special de a-i desluşi Calea, nu se referă la el în accepţia pe care termenul o avea în *Shang shu (Clasica Istoriei Shang)* (cap. *Shao gao)*.

Faptul că Feng Youlan (1927) compară ideea Cerului din *Analecte* cu „Moral Heaven" şi „Cosmic Force", înţelesuri pe care termenul le avea în *Yi jing*, nu face decît să confirme existenţa unei unităţi de viziune, a unei linii a tradiţiei „pozitiviste" în care se înscrie şi Confucius. Preocupat de valoarea autentică şi de eficienţă, Confucius este înclinat spre acest spirit şi refuză superstiţiile. Chiar modul în care consideră manifestările cultice este funcţional, ca o pură ceremonie morală, unori total vidată de emoţional, ca o ceremonie laică, alteori „ca şi cum spiritele ar fi de faţă", în sensul unei interiorizări, al unei „pătrunderi pioase" (celebra sa Pietate şi Sinceritate rituală), cu scopul exersării supunerii şi credinţei, o convingere ce atinge mai degrabă esteticul.

Toate argumentele care susţin religiozitatea lui Confucius se limitează la exemplele de practică rituală pe care Maestrul o situează într-adevăr în centrul preocupărilor sale, dar pe care o consideră valoroasă din perspectiva efectelor asupra conduitei în social. Confucius apreciază practica rituală şi în aspectul ei strict tehnic, căci prin exerciţiul ritual (reculegere, concentrare) se obţine capacitatea performativă necesară în politic şi social. De exemplu, forţa mîhnirii, forţa sinceră a afectivităţii din riturile funerare întăresc forţa morală interioară şi sporesc capacitatea de acţiune. Practicile religioase desprinse de referentul iniţial, devenite autoreferenţiale, se hiperritualizează. Confucius insistă asupra acestui proces de hiperritualizare şi prin întărirea semnelor ei formalizate. El elaborează un cod de forme rituale ca paradigme ale comportamentului, aplicabile la orice poziţie ierarhică şi în orice situaţie (ceea ce numim „postură") corectă. Termenii **favorabil/nefavorabil** din *Yi jing* sînt echivalenţi în *Lun yu* cu corect **(zheng)** sau bine **(hao)** şi rău, de condamnat **(e)**. *Lun yu* este un manual de hexagrame ale conduitei morale, definiţiile posturilor corecte sînt hexagramele conduitei morale.

„La rîndul meu
modelul celor din Zhou l-am urmat."
(*Analecte*, 3.14.)

Fascinat de magia Modelului perfect, **Dao** (Calea), pe baza căruia se fixează Norma institutoare a Ordinii, Confucius găseşte modelul infailibil în trecut. Istoria îi oferă datele unui model deja validat de experienţa trăită a colectivităţii. Prestigiul acestei experienţe — confirmat în cărţile existente, *Shu Jing (Clasica Istoriei)* şi *Shi Jing (Clasica Stihurilor)*, şi în tradiţia nescrisă a Marelui Cod chinez — este revalorizat de Confucius prin sintagma emblematică **fu Li** („reînvierea Riturilor"), Calea tradiţiei ancestrale vii. Intensiunea termenului **Li** însumează la Confucius, pe lingă accepţia curentă de **mores**, două sensuri speciale: acordarea cu legile universului, aşa cum le-au interpretat Cei vechi, care erau aproape de Natură (în perfecta triadă **Tian–Ren–Di**, Cer–Om–Pămînt) şi ordinea socială (ordinea feudală normată).

Reprezentanţii acestui model, pe care Confucius îi consideră exemplari, sînt, în ordine cronologică, mai întîi „suveranii înţelepţi" (**sheng**) Yao, Shun şi Yu, figuri mitologice istoricizate drept conducători de dinastii, personaje înzestrate cu trăsături supranaturale şi cu forţă morală (**De**) de excepţie. După suverani urmează „regii buni" (**wang**): Wen, Wu şi Zhougong, întemeietori ai dinastiei Zhou (secolul al XI-lea a. Chr.). „Eu îi urmez pe cei din Zhou", îşi numeşte Confucius etalonul concret, cel în ordine practică, de model de guvernare. „O, cît de bogat e Ritul lor şi cît de rafinat", adaugă el (3.14.).

Ca sisteme politice, modelele la care apelează Confucius sînt: mai întîi, cel al statului paternalist al dinastiilor Xia şi Shang, cînd suveranul îşi ocroteşte supuşii ca un tată fiii, iar aceştia manifestă pentru el dragoste şi respect filial (**xiao**). Faţă de acest model, în care relaţia de putere–supunere se instituie firesc, natural, celălalt model al dinastiei regale Zhou este apreciat pentru sistemul elaborat al ierarhiilor aristocraţiei feudale, pentru controlul ferm al relaţiei putere–supunere prin loialitate (**zhong**), care păstrează, alături de valoarea contractuală, şi valoare afectivă, conotaţia „rudeniei", a apropierii şi dragostei într-o mare familie.

Confucius vrea să pună în model o societate al cărei resort este coeziunea familială şi în care politicul nu este decît trecerea în plan social a autorităţii paterne şi a respectului filial.

Modelul maxim constă în sinteza dintre relaţia spontană, firească şi asumarea conştientă a posturii (respectarea Regulii ierarhice), este Norma ideală prin care Confucius ţinteşte de fapt spre fuziunea natură–cultură. Cele două embleme ale supunerii rituale, **Xiao**, Pietatea filială, şi **Zhong**, Loialitatea, devin în sistemul lui Confucius două valori morale fundamentale care garantează ordinea socială perfectă.

Pentru Confucius, suveranii care au forţă morală şi înţelepciunea guvernării sînt **wang** — „regii buni", institutori ai armoniei prin simpla lor postură exemplară. Cei interesaţi doar de împlinirea lor politică, nu şi de cea morală, ghidaţi doar de oportunism, sînt **ba** — „tiranii". Această diferenţă netă va fi preluată şi accentuată de filozoful Meng Zi, care aduce pentru prima dată şi argumente pentru a legitima schimbarea la nivel dinastic ca răsturnare a tiranului ce nu-şi merită „mandatul" de „Fiu al cerului" (**Tian Zi**).

Modelul „Celor vechi", creditat ca infailibil („Urmează Calea Regilor întemeietori şi este imposibil să greşeşti", va confirma *Meng zi*, 4.1.1.), se învaţă (**xue**) prin asimilarea erudită a experienţei Celor vechi (prin studierea Cărţilor şi prin „ascultare") şi prin cizelarea eului ca Om ales (**Jun zi**) care tinde spre un „comportament superior uman" (**Ren**). Suveranul ideal al unui regat ideal trebuie să fie, după Confucius, un Om ales, căci numai astfel instaurează puterea şi pacea marii comunităţi (**Da Tong**). Idealul perfecţiunii, central în gîndirea lui Confucius, devine astfel ideal naţional, care se poate realiza prin aplicarea unui cod de reguli devenite norme absolute. Morala lui Confucius este cu precădere o morală a Ordinii armonioase opusă Haosului.

Adoptarea unui astfel de model echivalează ea însăşi cu o ritualizare de esenţă, civilizatoare. Mai mult decît un model politic, „modelul celor vechi" propus de Confucius este un complex model cultural.

„Întoarcerea" spre Cei vechi (care marchează tipologic cultura chineză clasică drept o cultură tradiţionalistă) se produce şi în sensul recuperării de către om a unei forţe pierdute care, prin subordonarea dorinţelor individuale idealului colectiv şi prin lipsa coerciţiei, îşi reactivează valoarea magică. Întoarcerea spre acest trecut legendar şi idealizat al „omeniei superioare" (doar suveranilor Yao şi Shun le acordă Confucius dreptul la Virtutea supremă — **Ren** — 7.14.) vrea să redea omului demnitatea sa ontologică (omul în univers) şi să-i refacă speranţa şi încrederea în umanitate (omul între ceilalţi oameni).

Confucius, care se autointitulează „transmiţător", se dovedeşte un orientator atent al apelului la stocajul istoriei, operînd prin selecţie, corectare, adaptare.[16] Istoria devine pilduitoare, eficientă, ghid al acţiunii întemeietoare prin adaptabilitatea la noile elemente, prin capacitatea de absorbţie a noului. Maestrul Kong face o lectură în spirit nou a materialului vechi tezaurizat (se consideră el însuşi depozitar şi atrage atenţia prezentului să continue opera de tezaurizare) şi-şi extrage setul de învăţături pentru propriul model de acţiune şi viaţă. Prin evocare, transfer şi telescopare, istoria veche îşi dovedeşte vitalitatea, dinamica sa organismică.

În cartea sa, Confucius, ipostaziat ca Maestru, „predă" modelul Celor vechi prin evocarea faptelor şi figurilor exemplare şi-şi schiţează pe baza acestuia propriul model al Ritualizării culturii (**Li**).

„Dacă nu cunoşti Riturile,
nu-ţi poţi găsi locul în lume."

(*Analecte*, 20.3.)

„Ca să te poţi apropia, trebuie
să reuşeşti a te îndepărta."

(*Analecte*, 6.30.)

Simplu la suprafaţă (în comparaţie cu cel al lui Lao Zi sau Meng Zi), „sistemul" lui Confucius are o structură de adîncime foarte complicată, dificil de redat într-o desfăşurare a logicii lineare. În stabilirea eşafodajului conceptelor într-o ierarhie clară, trecerea semnificaţiilor în discurs teoretic este mai puţin comodă decît glosarea într-o circularitate asemănătoare cu cea a textului însuşi, pe care o practică în mod obişnuit exegeza.

Modelul original al lui Confucius, **Ren Dao** — Calea ideală a vieţii, îşi propune obţinerea ordinii sociale prin cultivarea personalităţii individuale. De importanţă esenţială, legea du-

[16] Zhang Dainian (1981) îl interpretează pe Confucius ca pe un transmiţător care nu repetă mecanic, ci primeşte critic, selectiv, comparativ moştenirea culturală, atent la „ceea ce s-a pierdut" (**sun**) şi la „ceea ce s-a cîştigat" (**yi**) (16. 17.). Culturii Zhou, superioară faţă de cultura Shang, deşi etalon pentru Confucius, i se observă propriile deteriorări rituale.

blului acordaj cere ca societatea să se acordeze la modelul superior al Naturii, iar individul (parte din Natură) să se acordeze la societate. Acest schimb simbolic de intermodelare se realizează prin **Li** — Comportamentul ritual şi prin **Ren** — Comportamentul superior uman. **Li** şi **Ren**, cele două concepte-cheie ale construcţiei lui Confucius, acţionează în ambele planuri, iar acţiunea şi efectul lor se află într-o relaţie de interdependenţă. Efortul exegezei de a stabili care din aceste concepte ocupă locul primordial în sistem devine o întreprindere sortită eşecului tocmai din imposibilitatea de a rupe şi fixa relaţia dinamică de tip **yin/yang** în care sînt concepute. Între modurile de interpretare a relaţiei dintre **Ren** şi **Li** s-a propus, de pildă, superioritatea valorii lui **Ren**, ca esenţă a principiului prim **Dao**, **Li** situîndu-se în poziţia de expresie a acestei esenţe. Apropierea lui **Ren** de **Dao** ni se pare interesantă dacă luăm în consideraţie mai ales modul de definire a lui **Ren**, descris ca de neatins, imposibil de prins într-o determinare verbală satisfăcătoare, aşa cum este şi **Dao** pentru Lao Zi. În toate exemplele posibile de virtuţi, Maestrul răspunde negativ: nici unul nu satisface un **Ren** ideal. Modelul Ritualizării — **Li** este însă descris, cu siguranţă, din mai multe unghiuri: şi ca model superior, şi ca un cod de reguli. Urmărite atent, aserţiunile prin care Confucius pune în relaţie cei doi termeni deconcertează: ba le alătură în cadrul aceluiaşi model, ba le separă subordonîndu-le, ba le include una în cealaltă. Celebra definiţie **ke ji fu Li wei Ren**, „Ren înseamnă a-ţi cizela eul şi a reface (repeta-exersa) Riturile", pare să propună **Ren** ca Morala însăşi, iar **Li** ca Regulile morale prin exersarea cărora se atinge **Ren**. În descrierea Omului ales, Confucius afirmă că cel care nu are **Ren** — Omenia superioară nu are nici **Li** — Competenţa ritualizării, cunoaşterea Regulilor şi a tehnicilor ce trebuie învăţate (limbajul, gestica). Se observă că această repartizare se opreşte doar la aspectul exterior al Ritualizării şi lasă deoparte latura esenţială, care se bazează pe impulsul natural şi pe capacitatea de participare sinceră. Pe de altă parte, cînd enumeră cele şase exigenţe necesare pentru a defini Ritualizarea (introduse prin verbul **hao** — „a considera bun", „a cultiva"), acestea încep chiar cu **Ren** — Omenia, altruismul (urmează în ordine: cunoaşterea, credibilitatea, consecvenţa în a fi drept, curajul, tăria). Vedem deci cum conceptul **Ren** însuşi este folosit ca o valoare maximă în planul esenţei sau ca atribut moral specializat în planul manifestării concrete.

Interpretarea lui **Li** ca model al Ritualizării — metafora existenţei umane armonice — constituie, după părerea noastră,

nucleul gîndirii lui Confucius, care vrea să ridice forma acestei existenţe la valoarea maximă de fericire prin integrare şi armonie: **Li** — Riturile sînt imaginile revelatoare, dar şi consolidatoare ale esenţei acestei existenţe. Această valoare filozofică şi estetică are nevoie de o fundamentare morală, şi această fundamentare morală este **Ren**: iubirea, respectul pentru celălalt (clauza, creditarea morală a relaţiei „retragerii", „cedării" şi „supunerii", presupuse de Ritualizare). Joncţiunea, punctul de intersecţie al conceptelor **Li** şi **Ren** ne apare într-un alt termen emblematic, **Shu** — „Reciprocitate", el însuşi foarte greu de situat în reţeaua relaţiilor dintre intensiunile conceptelor din *Lun yu*. Propunem pentru sensul termenului **Shu** pe acela de „solidaritate rituală", cu două tipuri de manifestare: solidaritatea prin supunerea la acelaşi cod comun, adică asumarea cu sinceritate a propriei „posturi corecte", şi solidaritatea ca respectare a posturii celuilalt, nu un respect formal, ci participarea la consolidarea acesteia (recunoaşterea şi chiar participarea afectivă, „simpatetică", „ca şi cum sînt eu în locul celuilalt" [vezi, de pildă, atitudinea faţă de postura de doliu]).

Confucius porneşte de la credinţa că în om există premisele Omeniei superioare şi impulsul spre Ritualizare, imprimate în natura sa (**xing**) ca o propensiune spre manifestarea cu Noimă, aşa cum Natura însăşi se manifestă printr-o imensă disponibilitate a dăruirii şi o generoasă solidaritate a părţilor în întregul ei, precum şi printr-o inteligenţă sensibilă a reglării spontane, ritmice, armonice. Dotarea omului cu această forţă a inteligenţei şi a puterii de a cunoaşte, a autodisciplinării şi a curajului de a acţiona, este distribuită în mod relativ egal („firea îi apropie pe oameni", 17. 2.). Ierarhizările devin vizibile la performare în urma studiului (**xue**) care „îi îndepărtează" pe oameni şi dezvoltă în ei în mod diferit componentele forţei morale înnăscute, împlinindu-le prin cunoaşterea regulilor rituale, prin cunoaşterea artelor. Educaţia este pentru Confucius esenţială în primul rînd la nivel individual, în dezvoltarea deplină a personalităţii, ea este însă importantă şi pentru fiinţa naţiei înseşi (13. 9.). În intensiunea conceptului **xue** sînt cuprinse acumularea de cunoştinţe, îmbinarea cunoaşterii cu acţiunea şi deprinderea comportamentului virtuos. Un om care vizează împlinirea personală şi socială trebuie să iubească învăţătura, să-şi fixeze ca ţel „cizelarea de sine", iar nu cîştigul material, şi să aibă forţa şi responsabilitatea de a pune în fapte cele învăţate. **Xue** înseamnă deci a învăţa pentru împlinirea spirituală şi morală şi se asortează

perfect umanismului practic promovat de Confucius. Puterea de a învăţa este şi ea o parte a Forţei magice a Virtuţii, o parte din puterea de a fi om.

Învăţătura foarte practică, aplicată, face posibilă cunoaşterea, adică înţelegerea şi asumarea modelului de acţiune. Verbul **zhi** — „a cunoaşte", „a şti", este prescris cu obiecte diverse, de la „Datul Cerului" (**Tian Ming**) şi „Modelul Ritualizării" (**Li**) la „Om" (**Ren**), „Vorbire" (**Yan**), „Armonie" (**He**). Este o cunoaştere orientată, bazată pe „Încredinţare" (**Xin**) şi atestare practică (**Xing**), cu o circumscriere a domeniilor, doar cele ce admit această atestare. Confucius evită să vorbească despre moarte şi pentru că nu intră în perimetrul tipului de cunoaştere pe care îl propune. Cunoaşterea pentru evaluare cere proba practică a faptei: **guan xing** — „Vezi-l la faptă" sau „îl ascult, dar aştept să văd cu ochii mei cum este cînd se-apucă de făcut" (5.10.). Confucius intuieşte că, fără performanţa în societate, pe cel ce obţine doar o cunoaştere neaplicată („gîndirea de dragul gîndirii") îl pîndeşte pericolul condamnării la propriul neant (**kuang** — excesul ieşirii din limite). El elimină însă prudent şi ideea unui activism vulgar, o competitivitate de dragul profitului, graba lipsită de eleganţă şi agresivitatea actului, atent la diferenţa valorică dintre „renume" şi „împlinire" autentică. Parcurgerea procesului instruirii şi atingerea cunoaşterii îi departajează clar pe cei superiori (**Shang zhi** — „superiorii inteligenţi"), numiţi cel mai adesea **Jun zi** — Oameni superiori, aleşi, sau **Ren ren** — Oameni cu omenie, de cei inferiori (**Xia yu** — „inferiorii neciopliţi, proşti"), etichetaţi ca **Xiao ren** — Oamenii de rînd, prostimea, **Yu ren** — Cei inculţi. Sînt aliniate corespunzător drept caracterizante seriile antonimice de atribute: inteligenţa, discernămîntul, promptitudinea în acţiune, lipsa egoismului, reţinerea şi prostia, imposibilitatea alegerii, inacţiunea, goana după cîştig material şi plăcere, lipsa de măsură. Confucius operează şi în cadrul acestei structuri încă o distincţie între o inteligenţă pură (imorală prin lipsa „centrării", a reperului, şi tocmai de aceea periculoasă) şi inteligenţa superioară, conotată moral, adevărata „înţelepciune". Supercategoria „Înţelepţilor" (**Sheng**) însă, definită drept a „celor ce se nasc cu cunoaştere", rămîne doar o etichetă, un „loc vid" fără referent exterior care să se poată reconstrui prin exemplificare.

Conştient că etalonul ideal, Înţeleptul (**Sheng ren**), al cărui „comportament superior uman" înseamnă perfecţiunea, nu poate fi atins, Confucius propune unul tangibil, practic,

prin Omul ales (**Jun zi**) sau Omul superior (**Xian ren**), echipat intelectual şi moral impecabil, eliberat de îndoială şi teamă, care trăieşte armonios şi-şi pune în slujba celorlalţi forţa Virtuţii sale. În inventarul atributelor care întregesc portretul acestui om superior se înscriu: simplitatea, sociabilitatea, calmul, conduita şi vorbirea deferentă, sinceritatea, eficienţa în acţiune. Postura sa corectă începînd cu „situarea în centru" îi dă echilibrul, armonia, îl face să înfăptuiască doar ce este drept.

Varianta politică a acestei personalităţi ideale, conducătorul, suveranul, insistă asupra laturii eficiente, a punerii în practică a virtuţii, a grijii şi îndatoririi mai presus de orice faţă de popor, căruia trebuie să-i asigure putere, armonie şi pace.

Învăţătura şi studiul, exersarea comportamentului ritual şi omenos (într-un permanent control al respectării reperelor), stăpînirea pornirilor rele, reglarea dorinţelor îl fac pe Omul ales să-şi întărească obişnuinţa de „a fi civilizat": a ţine cont de termenii de raportare şi a te acorda la ei devin premisele împlinirii oricărui act cu bună-credinţă şi eleganţă, instituie armonia.

Funcţia principală a Ritualizării este reglarea-guvernarea (**zheng**) individuală şi socială. Ritualizarea capătă la Confucius sensul de act cultural esenţial. Chiar dacă obiectivul major este cel al refacerii marii comunităţi, prin controlul poziţiei corecte (codificate în reguli) şi reţinerea impuse de supunerea rituală, Confucius emfatizează latura individuală. Educarea prin Ritualizare a pietăţii, a respectului, a credibilităţii dă omului o libertate individuală, căci tocmai această supunere şi autocenzură îl fac pe om conştient de sine şi de obiectivele sale. Pericolul formalismului, al supunerii mecanice la Cod este contracarat, prevenit, de cerinţa performării „sincere", şi Confucius distinge **Li** — Ritualizarea de esenţă de **Yi** — Ceremonia exterioară, formală.

Sinceritatea interioară este determinată în adecvarea exterioară în scopul unei armonizări perfecte a performării. Ritul are în acest fel o acţiune „sanctificatoare", căci printr-o exersare a interiorităţii transformă actul în act **wu wei**, „care se orientează singur" în sensul binelui. Nu frica de lege, ci ruşinea (**chi**) pierderii feţei, a demnităţii umane sancţionează abaterea de la regula rituală. Instanţa care sancţionează se află în interior, nu în exterior.

Morala lui Confucius este morala posturii corecte, încadrarea oricărui act în Codul ritual. Educaţia morală echivalează cu învăţarea Riturilor (propriu-zise) şi a celorlalte practici ritualizante, ca limbajul şi muzica; de aici şi marea pondere a temelor despre **Li** în *Lun yu*. Abaterea provine de la îndoială (**huo**), adică de la imposibilitatea de a alege, de a hotărî, de la slaba dorinţă de a acţiona şi de la eroarea în cunoaştere. Abaterea este imposibilitatea de integrare în fluxul, în „mersul" comun al Căii. Ieşirea de pe „drumul cel drept", din spaţiul moral sacru, poate fi prevenită printr-o poziţie cît mai ferită de limite-excese, prin păstrarea „Mijlocului" (**Zhong Yong**). Corectarea, reeducarea ar fi ca o simplă operaţie de inginerie socială, o recîştigare a „feţei", o refacere a statutului social, dacă **Li** ar presupune doar învăţarea mecanică a Codului. **Li** cere însă şi prezenţă personală, implicare, aceasta este latura ei interioară (**nei**). Ruşinea (**chi**), ca pierdere a onoarei în exterior, antrenează în mod automat şi o pierdere a propriei stime de sine, a încrederii în forţa morală şi în şansa existenţială, ca o posibilitate de integrare, de armonizare. Viaţa este rituală prin respectarea Regulii contractuale, dar şi prin respectul de sine, respectul pentru puterea de a asuma supunerea şi de a o practica fără nici o intervenţie exterioară.

Stimulată prin exerciţiul Ritualizării, **Ren** — Virtutea omeniei se bazează de asemenea pe datul firii, pe impulsul spre generozitate, care, prin educaţie, se transformă într-o elegantă atitudine de cedare, de dăruire (**rang**). Nucleul conceptului **Ren** se află în acest recul deferent pe care omul îl execută faţă de natura însăşi (faţă de sine) şi faţă de celălalt. Expresie a spiritualului, valoare în plan superior, debarasată de ceea ce este material (definiţia sa este operată întîi prin eliminarea cîştigului material — **li**), **Ren** este pentru Confucius un complex de calităţi sublime: iubire, generozitate, altruism, manifestate în dăruirea eului către celălalt, dăruire resimţită ca pe o datorie faţă de sine. Emancipată de orice coerciţie, debarasată de balastul dorinţelor egoiste şi al interesului mărunt, această „omenie superioară" aduce cîştigul autenticei libertăţi. Realizarea personală se atinge (**da**) fără a-l obliga pe celălalt, şi „reciprocitatea" (**shu**) nu cere simplu ca celălalt să-şi întoarcă datoria, ci ca el însuşi să nu se trădeze pe sine, să-şi asume impulsul Forţei sale morale, o solidaritate a asumării aceleiaşi „posturi" faţă de sine. Împlinirea Virtuţii superioare înseamnă această asumare a responsabilităţii de a o lăsa să se manifeste în relaţia cu celălalt.

Modelul „Omeniei superioare" pe care îl descoperă Confucius este modelul armonizării Eu-Tu, pentru întregirea fiecăruia întru modelul armoniei maxime la care este conectat. Filozofia sa se dezvăluie ca o metaetică ce nu se rezumă la setul de reguli de urmat, ea este o lecţie a descoperirii sensului de a fi al omului în profunzimea eului şi solidar cu toţi, într-o nouă demnitate ontologică. Configuraţia sistemului său etic păstrează în centru Principiul **Dao**, care îşi precizează sensul ca lege morală a fiinţării în armonia omeniei superioare. În acest mod, filozofia lui Confucius este o filozofie morală, prin idealul construcţiei unui univers moral perfect, aflat într-o stare de rezonanţă simpatetică, în care fiecare element răspunde Marelui Întreg rezonator. Această filozofie îşi justifică metafizica fără transcendenţă: omul este capabil să se creeze pe sine prin celălalt. Ceea ce Confucius admite este că acest model există, şi el doar îl transmite. Simplu, fără gestualitatea ostentativă a demonstraţiei sau lipsa de eleganţă a „gîndirii de dragul gîndirii". Ajunge să se situeze corect în „postura" care se cuvine, de transmiţător între cele două planuri, pivot prin care Dao se proiectează în acţiune: prin discurs, prin „zicere".

„Felul în care vorbea Maestrul
era un model de exprimare."

(*Analecte*, 7. 17.)

Discursul *Analectelor* al cărui proiect urmăreşte construirea unui model[17] este fundamentat pe un demers analogic. Obiectul de stăpînit prin cunoaştere, lucrarea rituală şi morală a lui **Dao** se reconstituie prin înlocuire, într-o prezenţă care reface absenţa. Tehnica articulării „doctrinei" sale se produce prin dezvoltare organismică (nu prin articulare de raţionamente, silogistic), printr-o lărgire a sferelor conceptelor care se unesc într-un orizont al sensului întregului, tot mai cuprinzător, şi care permite jocul mereu reînnoit al configurării lor în jurul unei noţiuni esenţiale — un centru el însuşi mobil, care se realege continuu. Nu raţionament logic, ci dezvoltare analogică, modelul acesta nu apelează la axiomă, şi nici la rigoare argumentativă.

---

[17] Importanţa acestei puteri de proiectare a modelului prin vorbire (**yan**) este certificată de Confucius în repetate rînduri în textul *Analectelor* (vezi, în special, 13. 3. şi 15. 1.).

Cunoscător al practicii **shi-fei** a dialecticienilor (judecăţi morale generale şi distincţii ale minţii–inimă în termenii **este/ nu este**), Confucius îşi exprimă în cîteva rînduri dispreţul faţă de „îndoiala", de deruta pe care o presupune această metodă. Definiţiile lui vizînd conceptele ca sublimări emblematice reprezintă totuşi judecăţi analitice condensate, cu maximă generalitate şi aplicabilitate. Modalitatea definirii are un aspect ritual care induce acceptarea şi credibilitatea lor. Coerenţa secvenţelor care le prezintă se articulează în etape, prin înţelegere recursivă, în urma unor operaţii de filtrare şi mixaj. Sensul unui concept sau al unei aserţiuni emblematice devine brusc de o transparenţă iradiantă, care luminează şi armonizează şi ceea ce a fost, şi ceea ce urmează.

Confucius scriitorul, ipostaziat ca „transmiţător", ca „transportor" prin „redare" (**shu**), se supune (ritual) dinamicii procesului de „refacere" (**fu**) prin definire, exemplificare, descriere. Pentru că nu se limitează să prezinte doar ceva deja cunoscut şi adaugă permanent viziunea proprie, noi dimensiuni în interpretare şi propunere de soluţii, textul devine un cîmp de tensiune între serenitatea gravă şi siguranţa performării „transmiţătorului" şi neastîmpărul, vioiciunea iscoditoare a inovatorului şi antrenează cititorul într-o fervoare participativă la modelul care se construieşte sub ochii săi. Echilibrul dintre fidelitatea faţă de aspectul factual extern al episoadelor, al personajelor evocate, al micilor fragmente narate şi infidelitatea faţă de semnificaţia lor concretă, pe care o reorientează şi o încarcă de sensuri noi, modul de a-şi exprima opţiunea direct, transparent sau, dimpotrivă, prin ocol deferent şi diplomat, jocul dintre economia dictoanelor şi luxul ambiguităţilor obţinut prin polisemia termenilor şi exploatarea sintaxei sînt savant dirijate printr-o originală strategie de enunţare lingvistică, cea care conferă textului literaturitatea sa specifică[18]. Această strategie este dominată de principiul încorporării „multului în puţin", exigenţă a esteticii cu funda-

---

[18] Definit în primul rînd prin delimitarea de poezie (**shi**), genul specific al scrierilor istorice şi filozofice ale vremii poartă numele de **san wen**, termen ce desemnează proza chineză cultă, caracterizată prin scurtime, laconism, discontinuitate, care nu desfăşoară naraţiuni ample (acestea sînt cel mult scurte nuclee epice) şi nu se exprimă prin fraze desfăşurate, ci funcţionează pe principiul rezumării, al „ascunderii", al „încorporării tăcerii", antrenîndu-şi cititorul într-o lectură „harnică", cooperantă şi productivă. O proză care îşi implică cititorul ca partener de dialog şi ca obiect nu al „delectării", ci al „convingerii" şi „cizelării".

ment filozofic şi antropologic, una din trăsăturile care contribuie la individualizarea tipologică a culturii chineze.

Principiul economiei funcţionează încă de la nivelul limbii literare culte (**wen yan**). Aceasta reprezintă un supraregistru ale cărei convenţii gramaticale şi stilistice operează o îndepărtare foarte marcată de limba uzuală şi ale cărei semne grafice — ideogramele — întăresc prin iconicitate prestigiul conceptelor (termeni-imagini deveniţi „concepte" prin funcţionalitatea lor într-un sistem şi a căror desfăşurare de semnificaţie este un rezumat ontologic; etimologiile înseşi sînt ca nişte mituri întemeietoare). Întreaga muncă lingvistică, alegerea unităţilor, plasarea lor în dispozitivul textual, armonizarea substanţei lor sonore şi grafice sînt subordonate scopului de a se împlini într-un text mitic şi ritmat care să refacă la lectură ritualul iniţierii într-un model (un „efect de modelare" analog cu cel al aplicării schemelor hexagramelor divinatorii din *Yi Jing).* Strategia discursivă a dialogului care cere o reluare, o aplicare a modelului de adecvare şi armonizare mizează foarte puternic pe partener. Gradaţia, accentele sînt dozate în funcţie de nevoile şi aptitudinile interlocutorului, sînt reglate în funcţie de reacţiile sale exterioare. Formula nucleară este binomul întrebare–răspuns, unde întrebarea constituie pretextul desfăşurării mai mult sau mai puţin ample din răspuns. Ca atare, ea este de obicei scurtă, la obiect, de aparenţa unui titlu, mai rar pusă în scenă prin notările circumstanţiale, în care o mare pondere au numele proprii, încît la un moment dat lectura devine un ritual onomastic, o recepţie protocolară, la care se prezintă personaje istorice, demnitari, discipoli, suverani legendari. Răspunsul poate fi şi el scurt şi percutant sub forma aforismului, sau ceva mai desfăşurat, pe etape, uneori abordat din mai multe perspective, ajungîndu-se la mai multe tipuri de răspuns pentru aceeaşi întrebare (2.8.).

Farmecul original al *Analectelor* stă în răspunsul concis, net, abrupt, în aparenţa lui morocănoasă. O lipsă de chef trucată, care ascunde de fapt plăcerea „sfătoşeniei", o aparenţă compusă în ideea că Omul ales este scump la vorbă. Dovadă a apetenţei pentru „spunere" şi „alegere a numelor corecte" (cu putere de a reface referentul) sînt şi descrierile minuţioase şi pedante, împinse uneori spre caricatural printr-o alunecare în amănunt, printr-o deplasare a centrului mobil ca în pictură, astfel încît se creează o disproporţie a secundarului faţă de principal. Vezi în acest sens descrierile tehniciste ale detaliilor de protocol, convenţiile gestuale, care transformă miş-

carea într-un balet hieratic, inventarul minuţios şi rafinat al vestimentaţiei, surse ale unei subtile plăceri estetice şi prin doza de exotism pe care o conţin.

Protocolul „Spunerii" din *Analecte* evită sofismul, argumentarea greoaie, iar morga şi jargonul didacticist care îl marchează uneori contribuie la farmecul original al acestei ceremonii intelectuale.

Elementele de bază care operează sînt, în afară de aforism, anecdota scurtă, aparent banală, inofensivă, dar care ascunde întotdeauna „tîlc", imaginea-emblemă şi definiţia rituală a termenilor. Regizat tot în schema întrebare–răspuns, ritualul definiţiei probează concret importanţa pe care Confucius o dă „credibilităţii", „proprietăţii" şi eficienţei actului vorbirii: spusele să fie adecvate gîndului şi astfel să se transforme în act (13. 3.). Structurată pe balans aforistic, definiţia se impune prin solemnitatea ritualului său şi instituie autoritate. O dată definite valorile morale, din intensive conceptele devin semnale vii, care fac omul să vegheze la conformitatea cu ele. Aforismele şi termenii emblematici capătă o putere formulaică şi diagramatică ce impune prin simpla lectură comportament moral.

Devenirea sensului figurat al termenilor–„concepte" porneşte de la sensul propriu şi, prin asociaţie de idei, într-o lentă „deraiere", atinge un sens care nu este abstract pur, ci păstrează din concreteţea iniţială; de aceea, întăriţi fiind şi de imaginea grafică, pot fi numiţi termeni–imagini sau „poeteme". Impresionantă este capacitatea lor de a-şi modifica sensul în funcţie de context, datorită puternicului semantism deviat de la sema nucleară. Asistăm astfel la eşecul permanent al sensului „precis", fixat, denotativ.

Iată, de pildă, cum un concept esenţial, **Dao**, pornit de la sensul concret de „cale" sau „drum", devine mijloc, metodă, virtute, lege, regulă, model reglator. Sau termenul **wen**, care desemna iniţial culori amestecate, păienjeniş de linii, urmele lăsate de viermi pe scoarţa copacilor — semnul cu care Natura îşi indică lucrarea subtilă — devine semn cultural, literatură, ornament şi eleganţă, civilizaţie. Un exemplu al forţei protosemei se poate urmări la verbul **zheng** — „a sta în poziţie dreaptă", care ajunge să reprezinte metaforic rectitudinea, fiind exploatat apoi pentru a desemna ideea de „guvernare" (a veghea la rectitudinea proprie şi a celorlalţi).

Analectele înseamnă pentru Confucius punerea în practică a modelului Ritualizării, în cazul vorbirii (**yan**). Strategie a oralităţii, textul manifestă predilecţia pentru ritmicitate, ca-

dență, armonie. Structura „în ecou", polifonia dialogicului, balansul ritmic al binoamelor sînt menite să inducă actul moral. Efectele eufonice, decupajul cadențat, rima specială a secvențelor nu au o simplă finalitate mnemotehnică. Mai mult decît autoritar, prin impersonalitatea gravă a sentințelor și a enunțării aforistice, ca transmiteri ale vocii Marelui Cod, discursul *Analectelor* se vrea acaparator, formativ, instigator, vrea să determine actul. Obiectul său persuasiv se transformă în unul estetic, căci plăcerea înscenării, a simulării, a spectacolului limbajului care joacă (la fel ca și în cazul performării riturilor) acaparează și seduce ascultătorul.

Prin *Lun yu*, Confucius exemplifică magistral cît de eficientă este știința limbajului „diplomat", potrivit situației[19]. Modelul „argumentației" sale specifice este o mostră a adecvării la intenția practică: simplitatea ecuației propuse, rezolvarea economică și rapidă, deseori prin simpla înlocuire, prin exemplu sau prin citat, care nu demonstrează, ci statuează un adevăr factual și moral, foarte viu, ce se impune ușor. Evocarea unor efigii ale eroilor exemplari, aluzia literară și citatul sînt figuri exotice, semne ale unor valori morale care se prezintă prin conectarea cu prezentul a unui timp și spațiu îndepărtate, în convingerea că prin aceste semne ale vechiului cod cultural ajungem la însăși experiența conservată în ele.

Toate aceste elemente, unitățile care structurează discursul (termeni-emblemă, figuri de evocare, aforisme) au aspectul unei dublări prin conotativ și analogic — o enunțare metaforică: tot timpul, cuvintele sau frazele mai spun și altceva decît ceea ce spun la un prim nivel. Sub discursul linear, sub înscenarea de suprafață se află permanent presupozițiile intenționale, ideologice, pragmatice. Discursul *Analectelor* ascunde sub simplitatea și spontaneitatea sa un discurs foarte controlat și manipulat.

Model al „zicerii" inspirate, *Analectele* se centrează în special pe alegerea termenilor concreți, sugestivi, care să transforme adevărurile generale în imagini (rezultatul fuziunii general-concret). Subiectivitatea pe care o presupune alegerea

19 Eticheta chiar prescria demnitarilor, diplomaților și în general Omului ales să nu-și exprime ideile personale direct, comun, ci printr-o continuă ecranare protocolară și savantă, printr-un soi de decupaj și colaj al fragmentelor din Cărțile clasice (în special, *Shi Jing)*. Practică tipică a epocii, aluzia literară și citatul evoluează spre statutul unor „figuri" exotice, pure, căci deseori sînt folosite în afara contextului, într-un deliberat contrasens.

acestor termeni, alchimia semnelor lor concrete şi devierea sensurilor lor exercită la lectură o presiune care obligă la parcurgerea a înseşi operaţiei de evaluare iniţială. Operaţie care modelează în sensul dorit, căci cere situarea în exact parametrii construcţiei propuse. Operaţie de „cizelare" cu o dublă vectorialitate: în interior, asupră-şi, şi, în exterior, asupra cititorului său, care acceptă convenţia de a fi atras în text, în spaţiul ritual. Celebra formulare a „cizelării de sine", **ke ji** (în definirea Omeniei **Ren**), pe care o enunţă Confucius, poate fi urmărită la nivelul limbajului *Analectelor*, unde cuvîntul ritual (**zheng ming** — numele în postura corectă) se transformă în stimul pentru acţiune. *Lun yu* nu este o „vorbire" despre acte (rituale, morale), ci reprezentarea lor (termenul **shu** din capitolul 7, paragraful 1 se redefineşte deci nu ca „a transmite", „a evoca", ci ca „a reda viu"). *Analectele* sînt modelul manifestării forţei care se află în vorbire, o tehnică **yang sheng** de „întreţinere a forţei vitale" a discursului, a Virtuţii sale (**De**). O forţă magică ce se poate mereu declanşa cu aceeaşi intensitate. Simplu. Cititorul să accepte postura corectă, adică să se lase atras în interiorul textului şi să devină „centrul" său.

Florentina VIŞAN

Notă asupra ediţiei şi a traducerii

Lun yu (Analectele) este cartea chinezească cea mai tradusă după *Dao De jing* a lui Lao Zi. Ea beneficiază în Europa de versiuni celebre datorate marilor sinologi fondatori ai tradiţiei traducerii (S. Couvreur, 1855; J. Legge, 1861; A. Waley, 1928; R. Wilhelm, 1941; A. Castellani, 1949), precum şi sinologilor moderni care se înscriu în această tradiţie şi o duc mai departe (D. Leslie, 1962; D. C. Lau, 1979; A. Cheng, 1981; P. Ryckmans, 1987). Dacă numele autorului are în toate limbile aceeşi formă latinizată — Confucius —, titlul cărţii cunoaşte în schimb echivalări diverse ca: „Entretiens", „Analects", „Gespräche", „Dialoguri", „Sayings".

În prezent, orice traducător al lui Confucius are datoria să cunoască această tradiţie a traducerii *Analectelor*, nu doar ca pe o obligaţie profesională a traducătorului erudit, ca ucenicie indispensabilă în perioada de „afinitate" (o maximă familiarizare cu textul şi cu exegeza sa), dar şi ca pe o obligaţie morală faţă de proiectul intelectual al sinologiei: „aducerea la zi" a traducerii, racordarea sa la spiritul vremii prin propriile opţiuni în munca de interpretare a ideilor şi orientarea lecturii şi prin soluţiile originale de a reface textul în concreteţea sa, ca literatură.

Traducerea de faţă, prima în limba română realizată direct după originalul în limba chineză veche, a folosit textul în versiunea *Lu lun*, aşa cum apare ea stabilită în ediţiile exegeţilor chinezi Yang Bojun (1958) şi Qian Mu (1963), cu precizarea că la capitolul 7.16. am folosit direcţia de interpretare a variantei vechi (termenul **YI** cu sensul din *Yi jing*, acela de „mutaţie", „schimbare").

Din traducerile în limbi străine consultate, cele la care am apelat cel mai des în controlul opţiunilor dificile au fost variantele propuse de A. Waley şi D. C. Lau, considerate prin consens cele mai autorizate în mediul sinologilor moderni.

În realizarea interpretării pasajelor problematice, în cazul fragmentelor obscure, socotite de nesoluţionat, am căutat să explorăm cît mai multe piste şi am consultat astfel şi alte traduceri, precum cele semnate de D. Leslie, A. Cheng sau P. Ryckmans.

Foarte des în rezolvarea punctelor de maximă rezistenţă ale traducerii, în depăşirea dificultăţilor interpretării am propus soluţii noi (de la interpretarea literară, de la etimologii pînă la evaluarea filozofică) care s-au supus principiului unităţii şi coerenţei textului *Analectelor* privit ca un întreg: o organizare a gîndirii lui Confucius într-un model.

Prin comentariul succint (care a sacrificat plăcerea etalării erudite a istoricului disputelor comentatorilor şi exegeţilor în favoarea economiei şi eficienţei), am încercat să orientăm lectura conform unui proiect propriu, prin care propunem un Confucius filozof, cu un sistem de gîndire în rearticularea căruia să-l implicăm pe cititorul însuşi. Proiect foarte ambiţios, căci el îşi propune să respecte şi cerinţa fundamentală a primatului textului, să-i recupereze frumuseţea originară, efectul ritualizant.

Toate exigenţele care decurg şi la care se supune traducătorul se răsfrîng şi asupra cititorului său, căruia i se cere astfel o „supunere" deferentă, o rezonanţă ritmică, o implicare ritualizantă, o „senzitivitate" textuală („adecvare" şi „solidaritate" rituală în termenii lui Confucius). Doar în acest fel se poate pătrunde în „spiritul" şi se poate gusta „litera" *Analectelor*.

Notele filologice, combinate cu comentariul şi anexate în maniera tradiţiei chineze imediat după fiecare pasaj sînt şi ele supuse dorinţei de a semnala cititorului (derutat de impactul cu o zonă lingvistică îndepărtată de spaţiul familiar indo-european), sub aparenţa înşelătoare a simplităţii, posibilitatea reconstituirii „în flux" a semnificaţiilor, permisă de însăşi morfologia limbii chineze, foarte fluidă (este vorba de fenomenul „conversibilităţii" şi al folosirii „mobile" a cuvintelor). O dorinţă care nu se poate împlini prin textul însuşi, din neputinţa traducătorului de a reda, cu uneltele pe care le are la îndemînă, „grosimea" sensului, puterea de evocare a cuvîntului (rostit — privit reprezentînd) din limba veche, de imposibilitatea de a reface ambiguităţile, jocurile fonice, starea de analogie a textului. Un text scris într-o limbă cu alegerile lexicale, gramaticale şi stilistice foarte marcate ale elitei cărturarilor, o limbă de un anume academism, care nu a sugerat apelul la arhaisme, ci, dimpotrivă, mai ales la nivelul termenilor emblematici, la unele neologisme „tehnicizante". Exersa-

rea pe texte chinezeşti preclasice (**qian Qin**) ne face să credem că, deşi declanşator al campaniei „corectării numelor", Confucius folosea el însuşi multe din cuvintele vechi cu sensuri noi şi că pentru epoca sa el era un inovator şi la nivelul limbii. Textul *Analectelor* ne apare marcat de tensiunea dintre oralitatea lui (ca mod de enunţare, ca strategie a discursului) şi pedanteria savantă a limbajului diplomat, cu aluzii erudite şi citate, dintre stilul simplu al „zicerii" şi uneori artificialitatea exprimării. Zona estetică de implantare (a unui mod de a „filozofa" firesc şi foarte sugestiv) înspre care s-a orientat echivalarea în limba română este una între A. Pann şi C. Noica.

Pentru a ne menţine cît mai fideli faţă de acest tip de text, am încercat să salvăm, pe cît a fost posibil, monumentala sa concizie, laconismul favorizat de limba chineză clasică şi am apelat cît mai des la formularea aforistică. Nu numai tot ce spune Maestrul, dar tot ce cuprind *Analectele* trebuie să sune notabil, memorabil, să aibă prestigiul „zicerii" deja proferate, precum şi vocaţia de a se transforma în viitor citat. Ţinînd cont de prestigiul cărţii, de tradiţia învăţării prin psalmodiere a textului clasic, ritmul formulaic, solemnitatea sapienţială de dincolo de timp au fost recuperate printr-un text ritmat şi cel mai adesea cu rimă.

Cea mai grea încercare a traducătorului a constat în alegerea echivalentelor pentru termenii emblematici, care să aibă putere şi de conceptualizare, şi de imagine. Termenul din limba română ar fi trebuit el însuşi să fie mobil şi să permită modificarea categoriei gramaticale şi a sensului în funcţie de context. Pentru că nu am putut găsi asemenea termeni unici, pentru un concept chinezesc (pe care uneori, în special în capitolul cu definiţii, l-am marcat în transcriere fonetică şi l-am explicat în notă structura grafică şi indicaţia etimologică) apar mai multe variante. De exemplu, pentru **Li**, metaforă foarte cuprinzătoare a existenţei omului cultural, împlinirea umană a lui Dao, termen esenţial care apare de 71 de ori în *Analecte*, am optat în principal pentru echivalentele „Rit" şi „Ritualizare", dar am folosit şi heteronimele „Normă", „Regulă", „Lege", atunci cînd sensul a fost acela de standard suprem pentru judecarea valorilor politice, sociale, individuale, sau „Ceremonie" cînd sensul folosirii a fost cel strict specializat, la oficieri. Sinologii traducători au consemnat această imposibilitate de echivalare în alte limbi. Astfel, în legătură cu termenul **Li**, Lin Yutang (1938, p. 13), îşi exprimă părerea că acesta „nu poate fi redat printr-un cuvînt englezesc" şi că, „în sens restrîns, el înseamnă «ritual», «propriety», iar în sens general înseamnă pur şi simplu « good manner»; în sensul

său înalt filozofic, înseamnă idealul ordinii sociale prin care fiecare să se afle la locul său şi în special ordinea feudală raţionalizată, care fusese distrusă înaintea lui Confucius". Ca mostră a acestei fluctuaţii semice a termenului în cel puţin trei registre, J. Legge îl traduce, de exemplu, prin: „rules of Propriety", „what is proper", „regulations", „ceremonies", „rituals". Tot la traducătorii englezi mai apar echivalările „good manners", „the rules of proper conduct", „rites" (H. Fingarette), sau parafrazare cuprinzătoare ca „the laws of usages of social life". P. Ryckmans [1987], care, la rîndul său, observă că în cazul termenului **Li** „e vorba în sens larg de întregul ansamblu de obişnuinţe de civilizaţie, iar în sens tehnic de liturghie, o formă operantă şi eficace posedînd o funcţie de învăţare şi control", foloseşte variante ca „rituel", „rites", „pratique des rites".

Celălalt termen pe baza căruia se constituie sistemul gîndirii lui Confucius (în triada **Dao** — paternul vieţii umane, **Li** — Ritul ca model de proiectare în act al acestui patern şi **Ren** — ca modalitate atitudinală specifică), **Ren**, cu 108 ocurente în *Analecte*, cel mai des cu sensul de „ideal al personalităţii umane", a fost tradus ca „Virtutea superioară a Omeniei", „Omenie", „Comportament superior uman", „Virtutea supremă". Acest termen apare cu mai multe echivalări şi în engleză: „perfect Virtue", „virtuous goodness", „benevolence", „love", „principle" (J. Legge), „shamaneness" (H. Fingarette), „true man-hood" (Lin Yutang), „the moral sense" (Shu Shanmian) şi în franceză: „l'humanité", „le bien", „la bonté", „la bienveillance", „la vertu". Comentînd traducerea termenului **Ren**, Chen Jingpan (1990, p. 238) critică „caracterul arbitrar" al echivalărilor diverse şi atrage atenţia asupra „dezintegrării" termenului, a pierderii forţei sale prin această dispersare şi compartimentare de valori de sens. El optează pentru „love", dar observă că această „dragoste" se referă la domeniul familial, la afecţiunea naturală, la domeniul social sau etic, precum şi la dragostea religioasă (*storge, philia, philanthropia, agape*).

Şi termenul **Ren** este de fapt imposibil de prins într-un singur cuvînt sau sintagmă, căci Confucius însuşi nu reuşeşte să-i fixeze o singură definiţie, ci îl prezintă ca pe un „loc poetic", un absolut indicibil, de o splendoare orbitoare, care reprezintă pentru om o exigenţă eroică şi totală, o forţă care in-formează tot şi pe care nimeni nu o are cu adevărat, manifestîndu-se doar prin efecte parţiale.

Toţi aceşti termeni, greu de surprins în intensiunile lor bogate, au fost explicaţi în note, unde s-a semnalat şi modi-

lecarea de sens, astfel că unii apar de mai multe ori puşi în discuţie şi (re)definiţi, urmărindu-se şi destinul lor pe verticală. Aşa cum o cere textul însuşi, progresul lecturii echivalează cu progresul cunoaşterii tot mai „corecte", tot mai „adecvate".

O altă zonă de dificultate a traducerii au constituit-o echivalările termenilor referitori la unităţile adminstrative, dregătorii, tehnicile rituale, adică acele „exotisme" care solicită competenţa „civilizaţională" a traducătorului. Nu am supralicitat această latură „exotică" şi am optat pentru soluţii simple şi economice. De altfel, nici ponderea acestor „realia" nu este exagerată, ele se află într-un dozaj moderat şi le-am menţionat în acest registru, atît cît să dea culoare şi să reconstituie atmosfera (în acest sens, cel mai reprezentativ este capitolul 10).

Impresionante ca pondere în schimb sînt apelativele şi denumirile, ritualul adresărilor şi referirilor, încît *Analectele* sînt şi un dicţionar onomastic ce însumează nume de personaje diverse: nobili, discipoli, ermiţi, personalităţi din istorie, între care cel mai des apar discipolii lui Confucius — principalii parteneri de dialog. Dacă tradiţia confucianistă cu tendinţe hiperbolizante şi în acest domeniu îl înzestrează pe Maestru cu circa 3 000 de discipoli, conform informaţiilor din cărţile *Meng zi, Shi ji, Jia yu*, numărul discipolilor atestaţi nu depăşeşte 70 (cf. H. Maspero, 1978; A. Waley, 1939)*. În *Ana-*

* Lista principalilor discipoli, ca şi ordinea importanţei lor s-au modificat de-a lungul timpului, conform grilei de interpretare a comentatorilor. În templele confucianiste, dispunerea plăcilor comemorative cu numele discipolilor a marcat simbolic această configuraţie ierarhică. De o parte şi alta a Maestrului Kong se află patru din cei mai importanţi discipoli şi urmaşi ai săi: Yan Hui (Zi Yuan), cel mai iubit şi cel mai plin de har dintre discipoli, mort de tînăr; Zeng Zhen (Zi Yu), numit şi Zeng Zi (Maestrul Zeng), căruia i s-a atribuit redactarea cărţilor *Xiao Jing (Clasica Pietăţii Filiale)* şi *Da Xue (Marea Învăţătură)*; Kong Ji (Zi Si), nepotul Maestrului însuşi, autor al cărţii *Zhong Yong (Mijlocul Invariabil)*, care nu apare menţionat în *Analecte*, căci a trăit mai tîrziu, la fel ca şi un alt urmaş celebru dintre cei patru „asistenţi", Meng Ke (Meng Zi), autor al altei cărţi clasice confucianiste, *Meng zi*. Sînt aşezaţi apoi cei doisprezece Înţelepţi: Min Sun (Zi Qian), elogiat de Maestru pentru pietatea sa filială, Ran Geng (Bo Niu), unul din discipolii mai vîrstnici, Ran Yong (Zhong Gong), Zai Yu (Zi E), criticat de Confucius, Duan Masi (Zi Gong), cel care devine un foarte activ demnitar, discipolul cel mai fidel în păstrarea duratei de doliu după moartea Maestrului, Ran Qiu (Zi You), devenit ministru al familiei nobile Ji şi dezaprobat de Confucius, Zhong Yan (Zi Lu), considerat şi el cam de o vîrstă cu Maestrul însuşi, Yan Yan (Zi You), talentat în arta comportamentului de Om ales, Bu

lecte, cei cărora li se adresează şi cei la care se referă Maestrul apar într-un număr mai modest, circa 30, număr îndeajuns de mare însă ca să pună probleme traducătorului, căci aceste nume apar în variante diferite, specifice practicii numirii din China veche.

Conform tradiţiei vechii aristocraţii, organizată în clanuri paterlineare, numele chinezeşti aveau o componentă binară: cel dintîi reprezenta clanul (**xing**), iar cel de-al doilea casa (**shi**). În vremea lui Confucius, numirea devine mai complexă. În afară de numele de familie (vechiul nume de clan cu sau fără numele casei) şi de numele personal (**ming**), se practică şi un nume de curtoazie (**zi**) sau cognomen (acest nume se ia la sfîrşitul adolescenţei, la vîrsta de 20 de ani, fiind definit şi ca un „nume social"). Socotit ca avînd valoare magică, numele personal nu poate fi folosit singur decît de cel care îl poartă sau de tatăl, suveranul sau Maestrul său. Adresarea se face fie cu numele de familie, fie cu cel de curtenie, fie prin cuplurile nume de familie şi nume personal sau nume de familie şi nume de curtenie. Sufixul **zi** care apare după numele de familie are sensul de „Maestru" sau „Înţelept". Ca prefix, are valoarea de „Onorabil", „Domnia sa" şi se atribuie celor de obîrşie nobilă sau celor deveniţi „oameni aleşi" prin virtuţile lor. Discipolii lui Confucius sînt foarte des numiţi prin numele de curtoazie prefixat de **Zi**. De exemplu, discipolului preferat Yan Hui (numele de familie + numele personal) i se spune Zi Yuan (prefixul de politeţe + numele de curtoazie); lui Zhong Yu i se spune Zi Lu, lui Ran Qiu i se spune Zi Yan. În traducere am păstrat în general intacte adresările lui Confucius, care foloseşte însă mai multe moduri de apelative (şi doar numele personal permis posturii de Maestru) sau foloseşte întregul nume oficial, cînd face referiri. Uneori însă, am făcut substituiri, căutînd să sprijinim cît de cît cititorul neobişnuit cu schimbările acestor multiple variante. Cînd pentru acelaşi nume a apărut o altă variantă, am semnalat în notă identificarea necesară pentru cititor. Nu am mai marcat de fiecare dată în notă numele care apar foarte des sau cele care au apărut în paragrafele imediat anterioare. Indexul numelor trimite de altfel la paragraful în care nota face identificarea personajului sau o completează. De fapt, de multe ori menţio-

---

Zhang (Zi Xia), unul din cei mai eruditţi discipoli, Duan Sunshi (Zi Zhang), You Zi (Zi Ruo), despre care se spune că semăna la chip cu Maestrul, şi Zhu Xi, filozoful neoconfucianist care fixează doctrina ortodoxiei confucianiste în secolul al XII-lea.

narea numelui discipolului este pur funcţională, ca declanşare a întrebărilor care propun topicele dezbaterilor Maestrului, şi nu are nici o conotaţie importantă pentru interpretare.

În segmentarea textului, am urmat tradiţia clasică a împărţirii în 20 de capitole (cf. varianta *Lu lun*) şi a fiecărui capitol în paragrafele fixate de comentatorii din timpul dinastiei Han. Şi titrarea capitolelor este cea tradiţională, indicativă (primele două cuvinte ale textului), dar am adăugat un subtitlu tematic, care nu contravine spiritului didactic al textului însuşi.

Bibliografia anexată este selectivă, cuprinzînd acele lucrări şi traduceri care se referă la Confucius şi la confucianism.

Această traducere este dedicată cititorului ei, căruia îi propune ca, în vremurile pe care le trăim, să se oprească şi să stea o clipă singur cu sine, într-un scurt bilanţ al destinului de om cultural pe care şi l-a asumat. Şi, exact cum ar vrea Confucius, tot cititorului i se cuvin mulţumirile pentru că acceptă, astăzi prin noi, acest dar.

Notă asupra pronunţării

Pentru rostirea corectă a numelor chinezeşti transcrise în alfabet latin în conformitate cu regulile transcrierii standard oficiale, dăm mai jos echivalentele fonetice posibile ale acelor litere care se pronunţă altfel decît în limba română.

Consoane:	**b, d, g**	se citesc	*p, t, c* (cu excepţia literei **g** din grupul **ng** care se pronunţă *n* velar);
	p, t, k	–	*ph, th, ch*;
	zh, ch, sh	–	*dj, ch, s*;
	z, c, s	–	*t, th, s*;
	r	se citeşte	*j*.
Semi-consoane:	**w**	–	*u* scurt;
	y	–	*i* scurt;
Vocale:	**a**	–	*e* (între **i** sau **ü** şi **n** final);
	e	–	*a* (în poziţie finală, după consoană, precum şi înainte de **n** sau **ng**);
	i	–	*î* (în silabele **zhi, chi, shi** şi **zi, ci, si**);
	o	–	*u* (în faţa grupului final **ng**);
	u	–	*ü* (după consoanele **j, q, x**)

Tabel cronologic

DINASTIILE CHINEZE ŞI DATELE IMPORTANTE REFERITOARE LA CONFUCIUS ŞI CONFUCIANISM

3000–2200 a. Chr.: Împăraţii legendari Fu Xi, Huang Di, Yao, Shun
2200–1750 Dinastia legendară Xia. Împăratul înţelept Yu
1750–1100 Dinastia Shang (Yin). Împăratul legendar Tang
1100–221 Dinastia Zhou
1100–771 Dinastia Zhou de Apus. Primii suverani care instituie riturile: Wen Wang, Wu Wang, Zhou Gong
722–481 Epoca „Primăvara şi Toamna". Prinţul Huan din Qi; Guang Zhong; Zi Chan
551 Se naşte Confucius, în regatul Lu
549 Moare Shu Lianhe, tatăl lui Confucius
531 Confucius se căsătoreşte şi începe cariera oficială de dregător
518 Confucius se întîlneşte cu Lao Zi. Adună în jurul său discipoli
517 Confucius îl însoţeşte pe prinţul Lu Zhao în exil
516 Confucius se întoarce în regatul Lu
510 Prinţul Zhao moare în exil. Urmează la tron Lu Ding
502 Prinţul Lu Ding îi încredinţează lui Confucius postul de magistrat în ţinutul Zhongdu
500 Confucius este numit ministru al justiţiei
496 Confucius devine prim-ministru, dar la scurtă vreme demisionează şi pleacă în regatul Wei
496–481 Ani de peregrinări, în care Confucius, însoţit de discipoli, străbate regatele Wei, Chen, Cai, Cao, Song, Zhong, Jin (cf. *Cartea Shi Ji*)
486 Confucius se întoarce în regatul Lu, în vremea domniei prinţului Ai. Se dedică activităţii didactice

481 Moare discipolul său favorit, Yan Hui
480 Confucius cade bolnav
– Moare discipolul Zhong Wu (Zi Lu)
479 Confucius moare la vîrsta de 72 de ani. Discipolii petrec trei ani de doliu lîngă mormîntul Maestrului. Discipolul Zi Gong prelungeşte cu încă trei ani perioada de doliu (cf. *Cartea Meng zi*)
481–249 Perioada „Regatelor combatante"
483 Se naşte Zi Si (m. 402), nepotul lui Confucius, autorul presupus al cărţii clasice *Zhong Yong* (*Mijlocul Invariabil*), o dezvoltare metafizică a conceptului **Zhong** din *Analecte* (6.27.)
480 Prinţul Lu Ai merge să se închine la mormîntul lui Confucius, pe care îl numeşte *Ni Fu* („Părintele Ni"). Lu Ai transformă casa lui Confucius în templu şi instituie cultul relicvelor. Sînt păstrate în templu obiectele personale ale Maestrului şi vasele de ceremonie (cf. *Shi ji*)
371 Se naşte Meng Zi (m. 289), filozof continuator al confucianismului în direcţia „idealismului" (cf. Feng Youlan, 1983). Cartea sa, *Meng zi*, va deveni una din Cele Patru Cărţi ale canonului confucianist
298 Se naşte Xun Zi (m. 238), filozof confucianist, continuator al confucianismului în direcţia „realistă" (cf. Feng Youlan). Cu el ia sfîrşit perioada filozofiei preclasice
221–206 Dinastia Qin
213 Împăratul Qin Shihuang, constructorul Marelui Zid, ordonă arderea cărţilor cărturarilor umanişti (*wen shi*), cărţi ce constituiau corpusul canonic confucianist clasic
206 a. Chr.–23 p. Chr.: – Dinastia Han de Apus, dinastia „dominaţiei gîndirii confucianiste" (cf. Feng Youlan)
200 a. Chr.: – Împăratul Gao Zu face sacrificii în cinstea lui Confucius la templul din Qu Fu. El instituie obiceiul ca suveranul nou urcat pe tron să facă un pelerinaj la templul lui Confucius şi să-i închine ofrande
145 Se naşte istoricul Sima Qian (m. 86), autorul cronicii *Shi ji* (*Memorii istorice*). În scrierea cărţii sale, el este călăuzit de ideea confucianistă că „aranjarea trecutului este eficace pentru organizarea prezentului" (cf. M. Granet, 1934)
141–87 Domneşte împăratul Wu Di, care impune confucianismul drept cult de stat

136 Wu Di fondează un colegiu pentru studierea textelor clasice confucianiste, cu cinci secții: *Yi*, *Shi*, *Shu*, *Yi Li*, *Chun Qiu*
125 Wu Di instituie sistemul examenelor dregătorești pe baza textelor clasice confucianiste
105 Moare filozoful confucianist Dong Zhongshu, important comentator al textelor clasice. Opera sa, *Chun Qiu fan lu* (*Bogata Rouă a Primăverii și Toamnei*), îmbină ideile confucianiste cu cele ale Școlii *yin-yang*. E considerat „teoreticianul imperiului Han" (cf. Feng Youlan)
93 Sînt descoperite o serie de manuscrise ale cărților clasice în scrierea veche
77 Se naște cărturarul Liu Xiang (mort în anul 6 a. Chr.), care se dedică rescrierii corpusului cărților clasice confucianiste
23 p. Chr.: Moare Liu Xin, fiul precedentului, bibliotecar imperial și editor al textelor clasice
23–220 Dinastia Han de Răsărit
— Confucius este reinterpretat de „raționaliștii" daoiști. Aceștia selectează din *Lun yu* acele elemente ce favorizează speculația daoistă (de ex. 11.18.) (cf. Feng Youlan)
27 Se naște Wang Chong (m. 97), filozof erudit, care își exprimă dezacordul față de cărțile canonice confucianiste. Este precursorul școlii de interpretare din timpul dinastiei Qing
60 Împăratul Ping îl canonizează pe Confucius
65 Împăratul Ming ordonă introducerea tăblițelor funerare în sălile de studiu
72 Se fac sacrificii în cinstea discipolilor
190 Colecțiile și arhivele dinastiei Han dispar în timpul jefuirii capitalei Luoyang de către populațiile barbare din nord
192 Moare Lu Zhi, comentatorul cărții *Li ji* (*Canonul Riturilor*)
200 Moare Zheng Xuan, mare comentator al clasicelor confucianiste
220 Împăratul Wei Wen cere fiecărui regat să aibă un templu în cinstea lui Confucius
221–618 Perioada „Celor Șase Dinastii"
240 Se începe gravarea (care va dura 8 ani) pe stele de piatră a trei din textele clasice confucianiste: *Shi Jing*, *Chun Qiu*, *Zuo Zhuan*

246 Confucius este onorat cu titlul „*Xian Sheng*" („Întîiul Înțelept")
256 Cărturarul Wang Su scrie lucrarea *Jia yu* (*Convorbirile familiare ale lui Confucius*)
492 Canonizarea lui Confucius sub numele de „*Wen Sheng Ni Fu*" („Părintele Ni, Înțeleptul Învățat")
536 În templul de la Qu Fu este expusă imaginea lui Confucius și a 10 discipoli
618–907 Dinastia Tang
624 Împăratul Gao Zu ordonă sacrificii în cinstea lui Zhou Gong și a lui Confucius
630 Din ordinul împăratului încep să se construiască noi temple în cinstea lui Confucius
739 Confucius este canonizat sub numele de „*Wen Xuan Wang*" („Regele Culturii")
819 Han Yu, poet și promotor al confucianismului, ține un rechizitoriu împotriva budismului
842–845 Sînt proscrise religiile străine și budismul
844 Moare Li Ao, precursor al filozofilor neoconfucianiști
932–952 Tipărirea xilografică a textelor clasice
960–1270 Dinastia Song
— Ia naștere curentul neoconfucianist reprezentat de autorii de cosmologii: Zhou Dun Yi (1017–1073), Shao Yong (1011–1077), Zhong Zai (1020–1077) și de filozofii celor două orientări:
— *Xing li xue* („Școala ideilor platonice", ale cărei concepte de bază sînt *Li*-Principiul și *Qi*-Materia): Cheng Yi (1033–1108), Zhu Xi (1120–1300), și
— *Xin li xue* („Școala spiritului universal"): Liu Jiuyuan (1139–1193) (cf. Feng Youlan)
— Confucius este canonizat în mai multe rînduri, dîndu-i-se diverse titluri onorifice
— Sînt canonizați tatăl și mama Maestrului
1196 Interpretările textelor clasice de către filozoful Zhu Xi sînt declarate heterodoxe
1280–1368 Dinastia Yuan
— Confucius este onorat cu noi titluri: „*Da Cheng Ji Sheng*" („Marele și desăvîrșitul"), „*Wen Xuan Wang*" („Cel mai sfînt Rege Învățat")
1368–1644 Dinastia Ming
— Continuă practica acordării Maestrului de titluri onorifice postume

1368 Sistemul *ba gu wen* („în opt părţi") al compoziţiilor şi eseurilor pe baza textelor clasice confucianiste devine formula obligatorie a disertaţiilor la examenele oficiale
1415 Textele clasice neoconfucianiste (comentariile la clasice) sînt redactate sub formă de manuale şcolare
1518 Apare ediţia completă a operei filozofului neoconfucianist (şcoala *Xin li xue*) Wang Shouren (Wang Yangming) (1473–1599)
1644–1911 Dinastia Qing
1684 Împăratul Kang Xi îi acordă lui Confucius titlul de „*Wan Shi Shi Biao*" („Idealul Învăţător a zece mii de generaţii")
1656 Apare lucrarea *Huan shu* (*Filozofia politică şi teoria raţionalismului chinez*) a filozofului neoconfucianist Wang Fuzhi
1723 Împăratul Yong Zheng canonizează ca regi cinci generaţii de strămoşi ai lui Confucius
1758 Moare Shi Dong, specialist în comentariile din epoca Han ale textelor clasice confucianiste
1777 Moare filologul şi filozoful Dai Zhen, iniţiatorul Şcolii de studii critice ale cărţilor clasice (*Kao zheng xue*)
1815–1899 Li Ruzhen îşi publică opera critică asupra comentariilor la textele clasice, *Huang qin jin jie*
1829 Moare Liu Fenglu, întemeietorul Şcolii reformiste a textelor clasice în scriere nouă (*gong yang*)
1900 Sînt descoperite manuscrisele de la Donghuang
1911 Este proclamată Republica Chineză
— Sînt abolite sacrificiile oficiale în cinstea lui Confucius. Confucianismul încetează să mai fie cult de stat
1912 Kang Yuwei fondează o asociaţie de reconstituire a cultului confucianist
1913 Debutează reforma limbii şi a scrierii
1914–1916 Reacţie în favoarea confucianismului datorată lui Yuan Shikai
— În jurul profesorilor Liang Shuming, Xiong Shili şi Feng Youlan se organizează mişcarea de susţinere a tradiţiei confucianiste, din care va lua naştere noul curent filozofic neo-neoconfucianist („noul confucianism")
1917–1927 Mişcarea studenţească şi naţionalistă declanşează un val de critici ale confucianismului şi ale intelectualităţii confucianiste conservatoare („vechea gardă")

— La 4 mai 1919 are loc mişcarea radicalismului iconoclast, condusă de Hu Shi, care îşi propune demolarea culturii tradiţionale

1927 Ministrul educaţiei ordonă încetarea sacrificiilor în cinstea lui Confucius şi transformarea templelor confucianiste în şcoli unde nu se mai predau clasicele confucianiste

1932 Are loc mişcarea de „întoarcere la confucianism" sub ocupaţia japoneză

1934 La Nanjing, Ciang Kaishek inaugurează „Mişcarea Vieţii Noi" pe baza ideologiei confucianiste

1939 Filozoful Feng Youlan publică lucrarea *Xin li xue* (*Neo-neoconfucianismul*)

1939–1940 Pentru revenirea la studiile confucianiste sînt fondate cenaclurile filozofice „Restaurarea firii umane" (de către Ma Fu), „Strădania întru virtute" (de către Lian Shuming), „Cultura naţională" (de către Zhang Junamai)

1948 Discipolii lui Xiong Shili întemeiază „Academia de la Lacul Gîştei", în locul în care filozolul Zhu Xi purtase celebrele „discuţii limpezi" cu Lu Jiuyuan în timpul dinastiei Song

1949 Proclamarea Republicii Populare Chineze

— Generaţia a doua de neo-neoconfucianişti pleacă în Hong Kong, unde fondează, sub conducerea istoricului Qian Mu, „Academia *Xin Ya*" („Asia Nouă"), care continuă stilul politicii intelectuale confucianiste

— După întreruperea interesului oficial pentru confucianism (în 1974, se declanşează chiar o campanie de „criticare a lui Confucius"), în China anilor '80 confucianismul cunoaşte, în cadrul reevaluării pozitive a culturii tradiţionale, un reviriment deosebit de interesant (colocvii, fundaţii, publicaţii, ediţii critice dedicate lui Confucius)

Capitolul 1

XUE ER

[DESPRE ÎNVĂŢĂTURĂ]

1.1. Maestrul spune: „Cel ce învăţînd revede din cînd în cînd[1] cele învăţate, nu are astfel de bucurie parte? Ca atunci cînd îi revine un prieten de departe[2], căci nu-i oare, reîntîlnindu-l, deplină bucuria ce-o-mparte? Şi dacă, nepreţuit de ceilalţi după merit[3] supărarea de a nu fi recunoscut nu-i dă totuşi ghes, nu înseamnă că-i între semeni Om nobil, Om ales[4]?"

1. Sintagma **shi xi** („a repeta din cînd în cînd") are traduceri diferite datorită adverbului **shi**, cu trei sensuri: „din cînd în cînd", „la un moment dat" (cf. A. Waley şi D. C. Lau), „mereu", „în fiecare clipă" (cf. Zhu Xi). La rîndul său, verbul **xi** poate fi interpretat fie ca „a repeta", fie ca „a aplica, a pune în practică". A. Waley optează pentru „at due times to repeat", iar D. C. Lau pentru „to tray it aut at due intervals".
2. Presupoziţia unităţii interioare, a coerenţei la nivelul întregului ne permite introducerea comparaţiei nemarcate în original. Pasajul este dedicat Omului ales în ipostaza sa de studiu, cînd îşi verifică şi consolidează acest statut prin învăţătură, activitate căreia i se dedică total: a reveni asupra celor învăţate constituie o bucurie egală cu aceea de a reintîlni pe cineva drag. Acaparat de studiu, Omul ales găseşte aici împlinire şi justificare şi, chiar dacă nu este recunoscut ca merituos, nu se simte nefericit.
3. „Nepreţuit după merit de ceilalţi" (**ren bu zhi**). Traducere literală: „fără a fi ştiut de oameni, ignorat de lume".
4. Omul nobil, Omul ales (**Jun Zi**), etalonul performării eticii confucianiste, cel care se comportă adecvat în orice situaţie, conform Codului ritual, respectînd regula moderaţiei, evitînd excesele. El caută să atingă „Comportamentul superior uman" (**Ren**) prin învăţătură (**Xue**), ceea ce îl deosebeşte de Omul de rînd (**Xiao ren**) şi-i dă şansa de a

atinge Virtutea supremă (**Dao De**) şi de a aspira la statutul ideal de Înţelept (**Sheng ren**).

1.2. Discipolul You[1] spune: „Cel ce-şi respectă tatăl şi mama şi mai vîrstnicul frate[2] rar se va hotărî să nu asculte de cei ce asupră-i au drept de viaţă şi de moarte[3]. Niciodată cel ce ascultă de cei ce-i sînt înainte n-o să-l aprobe pe cel gata în dezordinea nesupunerii să se avînte. Omul ales întru împlinirea Căii[4] cată spre matca lucrurilor deplină. Respectul faţă de tată şi mamă, faţă de cei vîrstnici e a Omenescului[5] rădăcină[6]."

1. Discipolul You Ruo, numit şi You Zi (Maestrul You). Doar doi dintre discipolii lui Confucius sînt investiţi în *Analecte* cu titulatura de **maestru**: You Ruo şi Zeng Shen.
2. În text, **xiao** („pietate filială") şi **di** sau **ti** („respectul pentru fratele mai mare"). Modelul familiei este modelul nuclear al strategiei programului confucianist. Structurat pe relaţia ierarhică superior–inferior, putere–supunere, el preia exemplul împăraţilor legendari care îşi cîrmuiau supuşii precum un tată fiii. Confucianismul impune modelul statului paternalist, care reproduce tiparul supunerii ierarhice la toate nivelurile. **Xiao** devine astfel emblema supunerii, guvernează de asemenea relaţia maestru-discipol, fiind folosită şi pentru a denumi supunerea faţă de principe, chiar dacă Confucius lansează pentru Loialitate şi conceptul special de **Zhong**.
A. Waley marchează explicit în traducere cele două zone: *private life* şi *public life*.
3. În text, **shang zhe** („superiorii, cei de deasupra"), tradus accentuat în spiritul modalizării confucianiste, unde regula foarte strictă a supunerii ierarhice constituie esenţa ritualizării.
4. Calea (**Dao**), concept explicat de ontologia daoistă ca Principiul Suprem, Legea Maximă a Armoniei. Este folosit de Confucius, în perspectiva valorizării etice a sistemului său, cu sensul de „Cale a Virtuţii". **Dao De** este Forţa Virtuţii, ca virtute care se manifestă în lume, care se performează, nu rămîne doar în stadiul ideal, virtual, în zona esenţei a lui **Dao**.
5. În text, **Ren** („comportamentul uman superior"), cel mai original concept propus de Confucius, cu sensul de valoare maximă a relaţiei interumane, şi care presupune dialogicul, posibilitatea comunicării şi cooperării pentru asigurarea armoniei sociale, subsumînd toate celelalte ca-

lităţi morale cerute Omului ales. În *Analecte*, termenul **Ren** comportă diverse nuanţări în funcţie de context, ceea ce impune în traducere diverse echivalări: „omenie“, „iubire de oameni“, „virtute supremă“ etc. În acest pasaj, el are sensul de „umanitate, omenesc“, ca atribut al omului, în general.

6. „Rădăcină“ (**ben**). Cuvîntul apare aici de două ori, prima dată fiind tradus prin „matcă“, sensul său figurat. A. Waley sesizează şi el valoarea de „esenţă“, de „fundament“ a termenului, căci, deşi îl traduce prin „trunk“, simte nevoia să atragă atenţia în notă asupra opoziţiei dintre **trunk**, apanajul omului superior, şi **twigs** („small arts and accomplishments“), apanajul omului de rînd.

1.3. Maestrul spune: „Cel ce vrea să pară grozav, vorbind meşteşugit[1], rareori este şi cu Virtute hăruit[2].“

1. Această secvenţă echivalează sintagma **qiao yan ling se**, a cărei traducere literală ar fi „vorbele meşteşugite determină aparenţa ostentată“. Am optat pentru această traducere, interpretînd verbul **ling** ca verb cauzativ, şi substantivul **se** ca „atitudine afectată“. Variantele propuse de A. Waley şi D. C. Lau sînt „pretentious manner“ şi, respectiv, „ingratiating face“, în relaţie copulativă cu „clever talk“ şi „cunning words“.

2. Pasajul e structurat pe opoziţia **aparenţă/esenţă** în spiritul pledoariei confucianiste pentru armonie **exterior–interior**, pentru echilibrul **formă–conţinut**, o adevărată teorie a adecvării. Abia mai tîrziu, confucianismul va atinge o ostentare a formei care acoperă şi sufocă conţinutul, acel formalism excesiv, acel „tehnicism“ rigid ce i se impută.

1.4. Discipolul Zeng[1]: „În fiecare zi, de trei întrebări[2] mă las iscodit. Am fost cu inima curată[3] cînd pe alţii i-am sfătuit? Faţă de prieteni, cuget şi vorbă s-au potrivit[4]? În învăţătura primită, pe care o am de transmis[5] eu însumi, îndeajuns m-am instruit?“

1. Discipolul Zeng Shen numit şi Zeng Zi (Maestrul Zeng).

2. Numeralul **trei**, cu valoare simbolică de „de nenumărate ori“, folosit circumstanţial în original, este echivalat ca agent şi cu sens concret în traducere, valorificînd coincidenţa sa cu cele trei obiecte ale examinării la care se supune discipolul: cele „trei întrebări“.

3. În original, **zhong** („credinţă“, „loialitate“), ideogramă compusă din elementele grafice „mijloc“ şi „inimă“.

4. În textul original, **xin** („demn de încredere", „credibil"), atribut rezultat din acordajul vorbe-fapte, ideogramă compusă din „om" și „vorbă". Atît **zhong**, cît și **xin** sînt constante emblematice ale Omului ales.
5. În traducerea acestei fraze, a cărei variantă chinezească este **chuan bu xi hu**, verbul **chuan**, cu dubla sa valoare de „a transmite" și „a fi transmis", a fost interpretat, conform sintaxei frazei, drept rezultat și obiectiv, reprezentînd un proces dinamic, în flux continuu: „ceea ce este transmis pentru a fi transmis", definind învestitura de transmițător pe care și-o asumă discipolul.

1.5. Maestrul spune: „Cel ce conduce un regat cu o mie de care[1] trebuie să se îngrijească de treburile țării cu cinste și cumpătare. Să nu cheltuiască fără măsură, față de supuși să fie binevoitor și la timpul potrivit[2] să pună poporul să înfăptuiască ce are de înfăptuit[3]."

1. Conform cutumei timpului, forța regatului era măsurată în numărul carelor de luptă. Un regat cu o mie de care (**qian sheng zhi guo**) era un regat de importanță medie (vezi și 11.26.). Cuvîntul **sheng** desemna un „car de luptă cu patru cai".
2. În original, **yi shi** („a se conforma timpului"). În unele traduceri, apare specificat drept „timpul potrivit al corvezilor" (cf. A. Waley și D. C. Lau).
Credem că este vorba de respectarea perioadelor codificate în calendarul agricol în ideea unei maxime ritualizări.
În modelul confucianist, care preia tradiția, suveranul era cel care veghea asupra respectării acordajului Natură (Cer)-Societate (Pămînt), astfel încît toate evenimentele vieții erau reglate conform indicațiilor Marelui Model (Datul Cerului): muncile agricole, campaniile militare, sacrificiile, învestiturile, pedepsele etc. Calendarul și Regulile rituale sînt expresiile codificate ale acestui acordaj. Asumarea supunerii ierarhice, a respectării Codului constituie esența practicii confucianiste a ritualizării, redată prin conceptul **Li** (Ritul). Gramatica acestui Cod însumează reguli de permisiuni și de interdicții formulate ca adevărate rețete de comportament adecvat pentru diverse tipuri de situații.
3. Echivalarea sintagmei verb cauzativ + obiect nominal **shi min**, cu sensul literal de „a face poporul să facă". Traducerile lui A. Waley și D. C. Lau surprind această valoare de manipulare a puterii prin verbele „to use" și „to employ".

1.6. Maestrul spune: „Un tînăr învăţăcel[1] trebuie mai întîi în familie să-şi asculte părinţii şi apoi în afară să-şi respecte mai marii[2]. Să fie cumpătat[3] în ceea ce promite şi cuvîntul dat să şi-l ţie. Să-i iubească pe toţi, dar doar cei virtuoşi apropiaţi[4] să-i fie. Dacă astfel comportîndu-se puterile nu i-au secat, poate să vină să se apuce de cele cuvenite de studiat[5]."

1. În original, **di zi**, termen consacrat pentru a desemna pe „tînărul învăţăcel", pe discipol.
2. În textul original, **ti**, variantă grafică pentru **di** („respectul fratelui mai mic pentru fratele mai mare"), marcat cu cheia semantică „inimă". Se cuplează cu termenul precedent **xiao** („pietate filială"), parafrazat prin „să-şi asculte părinţii".
3. În original, **jin** („cumpătat, atent, reţinut"), alt atribut al Omului ales.
4. În text, **qin Ren** („apropiere de cei virtuoşi").
5. În original, **xue wen** („studierea scrierilor clasice"). Pentru Confucius, şansa performării Virtuţii, atingerea statutului de Om ales se realizează prin „învăţare", „instruire" (**xue**). Omul are de la natură această propensiune spre civilizaţie, înţeleasă ca achiziţie a Codului de reguli comportamentale, validate de tezaurul tradiţiei, stabilit de Cărţile clasice. Deşi Confucius nu se pronunţă direct, aici se află sursa viitoarei întrebări importante pe care şi-o vor pune confucianiştii Meng Zi şi Xun Zi: „Omul este bun sau rău de la natură?"

Cea de-a doua ideogramă, **wen**, cu sensul iniţial de „semne scrise", devine emblema „culturii", a literaţilor, conform specializării confucianiştilor ca scribi şi autori de anale. În traducerea sa, A. Waley circumscrie precis pe **wen** ca „the polite arts": odele, trasul cu arcul, muzica, artele rituale.

1.7. Discipolul Zi Xia[1]: „Pe cel care preţuieşte Virtutea şi dispreţuieşte înfăţişarea[2], pe cel care faţă de părinţi îşi arată ascultarea şi pentru Principe e gata să-şi dea chiar viaţa, pe cel ce cu prietenii e deschis şi-şi respectă vorba, pe un asemenea om, chiar de nu-i şcolit, eu tot Învăţat[3] l-aş chema."

1. Supranumele discipolului Bu Shang.
2. În original, **yi se** („a dispreţui aspectul exterior"), sintagmă care comportă dificultăţi de traducere datorită

obiectului nominal **se**, interpretat în diverse moduri, de la „femeie frumoasă" (cf. D. C. Lau) pînă la „sex, plăcere".

Exegeza chineză optează pentru sensul „iubeşte la soţie virtutea, nu înfăţişarea". Yang Bojun face o astfel de opţiune bazîndu-se pe regula coerenţei prin simetrie: de vreme ce celelalte paliere ale paragrafului se referă la rude, suverani, prieteni, se poate deduce că primul palier se referă la relaţia conjugală (vezi în acest sens şi relaţiile codificate de Confucius în binoamele suveran–supus, tată–fiu, frate mare–frate mic, soţ–soţie, prieten-cunoscut).

3. Verbul **xue** („a învăţa", „a fi învăţăt") apare în text singur, dar în relaţie complementară cu **xue wen** („învăţarea ca instruire") din paragraful anterior, şi nu în opoziţie.

Deşi îndeamnă la cunoaşterea Cărţilor clasice, Confucius nu neagă posibilitatea performării virtuţii prin calităţile personale, printr-un bun-simţ înnăscut. Prin raportare, **xue** are aici sensul de „învăţătură spontană".

Termenul **xue** presupune deci în textul confucianist două laturi interdependente, între care primatul este deţinut de latura morală (Omul ales ca om virtuos), abia apoi urmînd latura intelectuală, erudită, artistică (Omul ales ca om cult, dotat cu „l'esprit de finesse").

1.8. Maestrul spune: „Dacă Omul ales nu e serios în ceea ce are de înfăptuit, atunci îşi pierde prestigiul şi nu se poate spune că ceea ce a învăţat e un fapt temeinicit. Înainte de orice, să caute devotament şi încredere. Să nu-şi facă prieten decît dacă este, ca el însuşi, credincios şi cinstit. Să nu pregete să-şi îndrepte[1] purtarea dacă cumva a greşit."

1. În original, **gai** („a corecta"), concept care apare des în gîndirea confucianistă, cu înţelesul de identificare a greşelii ca neadecvare la situaţia dată, ca abatere de la reperul impus de Cod, de Normă. Se conturează astfel o teorie a adecvării, a ajustării la reperul maxim fixat de experienţa tradiţiei. În această perspectivă poate fi înţeleasă şi campania „corectării numelor" (**zheng ming**) pe care o propune Confucius (vezi 13.3.). **Zheng** are sensul de „a îndrepta", deci de revenire la poziţia iniţială din sistem. Acest sens direcţional este o confirmare a preponderenţei modalizării spaţiale a sistemului confucianist în parametrii **shang** („superior"), **zhong** („mijloc"), **xia** („inferior").

1.9. Discipolul Zeng: „Dacă-ţi cinsteşti părinţii respectîndu-le doliul după moarte şi pe strămoşii îndepărtaţi îi comemorezi[1] luînd aminte la vrednicele lor fapte, atunci şi poporul se va întoarce la deplina Virtute."

1. În original, **zhui yuan** („să-i urmezi pe cei îndepărtaţi") cu sensul de întoarcere în trecut, la faptele exemplare ale strămoşilor, demne de urmat. Confucius orientează astfel cultura chineză spre modelele situate anterior, marcînd-o tipologic ca o cultură tradiţionalistă. Daoismul îşi situează şi el modelele exemplare în trecut, în epoca edenică a împăraţilor legendari Fu Xi şi Huang Di. Ambele direcţii ale gîndirii chineze îşi aleg deci trecutul ca garant al Armoniei depline, ca model al guvernării înţelepte, daoiştii punînd accentul pe armonia Om–Natură şi pe conducătorii care prin simpla lor prezenţă instituie această armonie, iar confucianiştii pe armonia individ–societate şi pe regii înţelepţi care instaurează ordinea prin politica lor. Confucius identifică acest etalon cu principii dinastiei Zhou de Vest, Meng Zi cu împăratul Yu, Mo Zi cu împăraţii Yao şi Shun.

Confucius instituţionalizează această întoarcere spre trecut prin plasarea cultului strămoşilor în centrul Riturilor şi prin fixarea Codului comportamental în textele exemplare ale Clasicelor şi Cărţilor, reper al oricărei acţiuni prezente. Riturile codificate ale lui Confucius au aceeaşi menire ca şi *Clasica mutaţiilor (Yi Jing)*, care prospectează şi controlează cele permise şi interdicţiile acţiunilor individului pentru o situaţie dată conform acordului cu Modelul Cerului.

Întreaga practică culturală chineză va fi marcată de această opţiune a lui Confucius, care se opune direcţiei inovatoare şi spiritului pozitivist al legiştilor, garanţi ai succesului economic şi politic al statului şi mai apoi al dinastiei Qin. Progresul culturii chineze clasice în model confucianist se realizează astfel printr-o permanentă reluare, nemarcînd niciodată o rupere totală cu trecutul, într-o impresionantă continuitate.

1.10. Zi Qin[1] îl întreabă pe Zi Gong[2]: „Cînd Maestrul se duce într-un regat şi se îngrijeşte de felul cum sînt cîrmuite treburile de acolo[3], se mulţumeşte cu ceea ce alţii vin să-i povestească, sau singur îi iscodeşte?"

Zi Gong răspunde: „Ajunge ca Maestrul să se poarte blînd, binevoitor, plin de politeţe, reţinut, dar şi îngă-

duitor. Felul în care el află de la ei de bunăvoie tot ce vrea se aseamănă oare cu felul de a afla al altora?"

1. Numele protocolar al discipolului Chen Kang, sufixat cu **Zi** („Domnia Sa").
2. Numele protocolar al discipolului Duan Muci.
3. În original, **zheng** („guvernare"), tradus de noi prin parafrazare. A. Waley menţionează în plus că termenul nu se referă la administraţie, ci la principiul fundamental al guvernării, conform căruia se comportă suveranul.

1.11. Maestrul spune: „Cît tatăl îi mai este în viaţă, vezi încotro voinţa i se îndreaptă. După ce părintele îi moare, vezi-l la faptă. Dacă urmează trei ani neclintit a tatălui dorinţă[1], înseamnă că are pietate filială şi purtarea îi e dreaptă."

1. Referire la cei trei ani de doliu ritual obligatoriu pentru fiu (vezi şi 17.21., 19.18.).

1.12. You Zi spune: „Din tot ce cuprinde Ritul[1], Armonia[2] e cea care-i dă preţuirea. De la ea se trăgea a vechilor regi înţeleaptă purtare, de ea fiind deopotrivă legat şi lucrul mărunt, şi lucrul cel mare. Dacă faptele tulbură ordinea, doar cel ce cunoaşte Armonia poate s-o restabilească. Dar numai prin Armonie, fără supunerea[3] la Rituri, nimeni nu poate nimic să-mplinească."

1. Conceptul central al sistemului confucianist este Ritul (**Li**). El reprezintă performarea în social a modelului Armoniei supreme. **Li** presupune aspectul dinamic al modelării (supunerea ierarhică, repetarea ritmică şi adecvarea), precum şi aspectul static, inventarul de reţete de comportament normat. În acest al doilea aspect al său se suprapune Ceremoniei şi este deseori tradus ca atare. Pentru Etichetă, Confucius foloseşte termenul **Yi**.
2. **He**, unitatea, armonia, acordajul, legătura, constituie regula maximă, principiul suprem de funcţionare a universului, atît pentru daoişti, cît şi pentru confucianişti. Gîndirea chineză e structurată în jurul acestui principiu, care reflectă modul specific de raportare la lume: lumea este Marele Întreg, Marele Tot (**Da Tong**, **Da Quan**). **Dao** însuşi este **He**, unitate armonică a lui **Wu** (nonexistentul) şi **You** (existentul), şi se manifestă tot prin relaţie armonică la nivelul fenomenal al „celeor zece mii de lucruri".

Prima fază a reflecţiei chineze despre lume se caracterizează prin această abordare holistică, într-o perspectivă

cosmo-ontologică ce valorifică ideea schimbării (mutaţiei) şi principiul funcţionării dinamice **yin–yang**. Acest binom este preluat de Confucius în elaborarea conceptului **Ren**, comportamentul superior uman, care presupune relaţia dintre indivizii aflaţi într-un raport de schimb simbolic.

He apare în textul confucianist cu sensul specializat de armonie în societate şi se traduce prin Ordine (antonimul lui **luan**, „dezordine"), a cărei soluţie de înfăptuire constituie obiectivul principal al filozofiei chineze accentuat pragmatică.

3. În original, **jie** („a fi atent la, a fi cumpătat"), termen interpretat cu sensul de autoconstrîngere, disciplina respectării Normei, reţinerea ce impune Regula Moderaţiei.

1.13. Discipolul You Zi: „Dacă cele în care crezi se potrivesc cu ce este drept, atunci la fel îţi vor fi şi vorbe, şi fapte[1]. Dacă eşti respectuos cu ceilalţi, potrivit Riturilor, poţi să te ţii de jigniri şi de ofense departe. Dacă te bizui pe cel ce ţi-e aproape, înrudit, om de nădejde la rîndu-ţi vei fi socotit[2]."

1. Ideea adecvării vorbelor cu faptele este redată în original prin formula laconică **yan ke fu ye** („vorbirea poate fi probată").

2. Pentru traducerea secvenţei **Yin bu shi qi qin**, ambiguă în textul original, ne-am bazat pe comentariile chineze moderne, care interpretează verbul **yin** ca „a se bizui pe" şi obiectul **qin** ca „cei apropiaţi, rudele". Diversele interpretări ale acestor două cuvinte i-au condus pe alţi traducători la variante mai mult sau mai puţin îndepărtate de cea propusă aici: "Marry one who has not betrayed her own kin, And you may safely present her to your Ancestors" (A. Waley), „If, in promoting good relationship with relatives by marriage, a man manages not to lose the good will of his own kinsmen, he is worthy of being looked up to as the head of the clean" (D. C. Lau), „Si tu suis l'exemple de ceux qui respectent leurs parents, tu es digne d'être imité par les autres" (D. Leslie), „Le plus sûr soutien est celui que l'on trouve chez ses proches" (P. Ryckmans).

1.14. Maestrul spune: „Omul ales nu se dedă plăcerilor pîntecelui şi n-aşteaptă să fie sătul. Se mulţumeşte să locuiască modest şi nu caută s-o ducă mai bine. E neobosit în lucrări şi prudent în vorbire. În felul acesta,

poate să-şi arate el însuşi Drumul adevărat[1] şi poate fi numit pe drept cu aplecare spre învăţat."

1. În textul original, **you Dao er zheng** („cu **Dao** te poţi menţine pe drumul drept", „cu Dao îl respecţi pe **Dao**, Calea"). Este principiul suprem al tuturor virtuţilor, folosit de Confucius ca **Ren Dao**, Calea Omului, în consonanţă cu **Tian Dao**, Calea Cerului, spre care este orientată gnoseologia daoistă. Confucius introduce şi sintagma **Tian Ming**, Mandatul sau Datul Cerului, Porunca Cerului, echivalentă după părerea noastră cu **Tian Dao**, recunoscut şi de Confucius ca Model Suprem. Viitorul concept al neoconfucianiştilor, **Li**, Noima, va prelua ideea acestei „indicaţii supreme", a Cifrului Firii, care se revelează într-un model simbolic. Şcoala filozofică **Li xue** va reconcilia astfel daoismul cu confucianismul: actele umane sînt performări în lume ale indivizilor, fără însă să contrazică Marele Model **Dao**, acţionînd conform indicaţiilor sale, păstrînd legăturile armonice. (Termenul **li**, cu sens concret, desemna iniţial vinişoarele pietrei de jad brute, ca locuri prin care avea să acţioneze şlefuitorul fără a risca să deterioreze piatra.)

1.15. Discipolul Zi Gong: „De cel sărac care nu cere pomană, de cel bogat ce nu-i stăpînit de mîndrie vană, ce credeţi, Maestre, despre ei?"

Maestrul spune: „Sînt plini de merit, fireşte, dar mult mai puţin decît săracul mulţumit de soartă şi decît bogatul care iubeşte Ritul[1]."

Zi Gong: „Aşa cum e în *Cartea Stihurilor* amintit?
«Ca lucrul cioplit, ca lucrul lustruit,
Ca lucrul cizelat, ca lucrul pe toate părţile terminat[2]»."

Maestrul spune: „Discipole Ci[3], de-acum putem să ne referim amîndoi la *Shi Jing* cu mult rost. Vom şti ce-i un lucru viitor, cînd vom spune ce deja a fost."

1. Respectarea ritului este metoda de desăvîrşire, de perfecţiune, pentru care sînt citate mai jos metaforele din *Shi Jing (Cartea Stihurilor)*, Clasică confucianistă ce cuprinde poeme anonime începînd din secolul al XI-lea a. Chr.
2. În textul original, apar doar verbele care indică acţiunile „a ciopli", „a lustrui". Unele traduceri propun şi obiectul implicat de fiecare dintre acestea: cornul, fildeşul, jadul, piatra.

Citatul respectiv face parte din *Gue Feng (Imnurile Regatelor)* şi se referea la eleganţa, la perfecţiunea celui iubit.

Acest pasaj pune în evidenţă strategia lecţiei Maestrului, tehnica citatului din Cărţile clasice pentru a judeca o situaţie nouă, adecvarea la prezent şi viitor a tezaurului experienţelor atestate. În plus, faptul că Maestrul Kong mizează pe cooperarea interlocutorului, pe munca de refacere a implicaţiei ne sprijină teza interpretării creatoare a lui Confucius, care nu propune simpla repetare mecanică a învăţăturilor vechi.

3. Numele familiar al discipolului Duan Muci (vezi 1.10.).

1.16. Maestrul spune: „Nu te întrista dacă, necunoscîndu-te[1], alţii nu pun pe tine temei. Să te necăjeşti dacă nu reuşeşti să-i înţelegi tu la justa valoare pe ei."

1. Tema nerecunoaşterii meritelor, obsesivă în *Analecte*, apare pentru a doua oară în acest capitol (vezi şi 1.1., nota 3).

Capitolul 2

WEI ZHENG

[DESPRE GUVERNARE]

2.1. Maestrul spune: „Acel ce cîrmuiește[1] prin puterea Virtuții[2] sale este aidoma Stelei Polare[3]: stă în locul său, și celelalte stele i se-nchină."

1. În textul original, **zheng** („a guverna", „a acționa întru dreptate în postură oficială de suveran, conducător, dregător"). Termenul se referă în special la sfera politicului. Trăsătura sa semică principală, redată și grafic printr-o ideogramă componentă, este „a sta drept", „a fi corect, adecvat". Folosit ca verb, apare deseori suplinit de varianta sinonimă **zhi**, care însemna inițial „a readuce apele în matcă" (de remarcat, de altfel, că și **fa**, „lege", „a pune în lege", avea sensul inițial de „a stăpîni apele"). Ambele verbe se referă la acțiunile de reglatori ale împăraților legendari, al căror merit principal a fost stăpînirea puhoaielor și deci, prin metaforă, instaurarea ordinii. În limba chineză contemporană, cuvîntul „a guverna" este compus din cele două rădăcini vechi, **zheng** și **zhi**.

2. Virtutea (**De**) sau Forța Virtuții, forță interioară cu valoare magică, opusă simplei forțe fizice (**Li**). Ea există în stare latentă, ca potențialitate ce așteaptă performarea, cînd devine forță morală. Deseori, termenul a fost echivalat cu latinescul **virtus**, căci, așa cum arată și A. Waley, complexitatea conținutului său depășește simpla opoziție virtute/viciu.

3. Fondată pe observarea cerului, concepția chineză asupra ordinii pe pămînt este redată grafic prin pătratul magic. Centrul acestuia reprezintă China, **Zhong guo** („Țara de Mijloc"), și pe suveran, fie el principe (**junzi**), rege (**wang**) sau împărat (**huangdi**), simbolizat prin Steaua Polară. În cele patru puncte cardinale, se află provinciile și conducătorii lor, supuși centrului, așa cum pe cer se află supuși

aştrii ce guvernează anotimpurile. Suveranul apare ca mediator între Cer şi Pămînt, el este cel ce veghează asupra realizării acordajului, investit astfel. ca Fiu al Cerului (**Tian Zi**), cu putere cosmică şi reglatoare. În această postură, el deţine şi rolul de oficiant suprem al Riturilor. Toate întreprinderile sale au loc în urma interogării Cerului, prin astronomie şi divinaţie. Orice anomalie, orice fenomen de distrugere a ordinii, calamităţile naturale precum inundaţiile, eclipsele, epidemiile, sau revoltele, actele de nesupunere, sînt interpretate ca perturbări în activitatea de reglare cu voinţa Cerului, de abatere de la Marele Model, de care se face răspunzător suveranul însuşi prin lipsa sa de Virtute.

2.2. Maestrul spune: „În *Cartea Stihurilor* trei sute de poeme sînt. Le pot cuprinde pe toate într-un singur rînd[1]: de la Calea cea dreaptă să nu te abaţi nici măcar cu un gînd[2]."

1. În original, verbul **bi** („a acoperi", „a cuprinde sub aceeaşi emblemă"). Obiectul acestui verb este pronumele personal de persoana a III-a cu valoare neutră, a cărui referinţă poate fi totalitatea versurilor din *Cartea Stihurilor* sau, aşa cum propune A. Waley, întreaga învăţătură a Maestrului.

2. În textul original, **si wu xie** („gîndul să nu aibă abatere"). Am interpretat termenul **xie** ca „abatere", îndepărtîndu-ne de interpretarea tradiţională, care insistă pe valoarea sa morală şi îi dă sensul de „lucruri rele". Această opţiune este consecventă modelului spaţializant pe care îl propunem, ideii de Normă, adecvare şi abatere, pe baza cărora Confucius îşi ordonează setul de valori morale. Între intensiunile lui **xie** există de altfel şi aceea de „a fi aplecat, a sta pieziş". Citatul însuşi din *Shi Jing (Lu Song. Jiong)* are sensul concret de „atelaj care merge drept, fără să se abată din drum".

2.3. Maestrul spune: „Dacă poporul va fi cîrmuit doar prin porunci, şi doar prin pedepse va fi oprit, atunci el doar se va feri de greşeli[1], dar nu va fi în adîncul său de vină pătruns şi mîhnit. Dacă însă prin puterea Virtuţii lui va fi cîrmuit şi cu regula Riturilor va fi învăţat, va fi adînc pătruns de mustrare şi se va purta întotdeauna cu Regula acordat[2]."

1. Verbului **mian** („a se feri de", „a evita") din textul original, i-am adăugat explicit obiectul, conform sintagmelor curente, uzuale, în care apare: **mian zui** („a se feri de fărădelegi") şi **mian xing** („a se păzi de pedepse").
2. În original, **you chi qie ge** („are ruşine şi se comportă după regulă, după lege").

Confucius promovează un ritualism de esenţă, nu doar exterior, restrîns la ceremonii, la etichetă. Asumarea interioară a puterii modelatoare a supunerii, a reţinerii, a tuturor atributelor Virtuţii este învăţătura adevărată, şi nu forţa Legii (conceptul **fa** al legiştilor), care controlează comportamentul exterior prin pedepse şi recompense. Principala opoziţie a legiştilor faţă de confucianism va consta tocmai în această limitare la exterior, la mecanic, adoptarea în locul lui **Li** (Ritul) a lui **Fa**, Legea implacabilă, imperativă, care nu operează ierarhii, nuanţări subtile, şi nu presupune decît o competenţă limitată.

Antonimul lui **ge** („comportare adecvată") este termenul **chi** („ruşinea"), care apare drept conştiinţa abaterii de la Regulă (cf. şi D. C. Lau: „sens of shame").

2.4. Maestrul spune: „La 15 ani m-am aşternut cu toată voinţa pe învăţat. La 30, crezul meu era deja întemeiat[1]. La 40, de îndoieli m-am lepădat[2]. La 50, Datul Cerului am aflat[3]. La 60 de ani, ceea ce auzeam, de eram încunoştinţat, înţelegeam[4]. La 70, fără să încalc Regula, dorinţele inimii mi le urmam[5]."

1. În textul original, verbul **li** („a sta în poziţie fermă"). Unele traduceri îl interpretează ca reprezentînd fixarea de către Confucius a locului său ierarhic în societate, în conformitate cu biografia sa.
2. În original, **bu huo** („nu aveam îndoieli"), cu sensul de „ştiam legea", „cunoşteam funcţionarea Modelului".
3. În original, **zhi Tian ming**, sintagmă în care verbul **zhi** are înţelesul de „a afla, a cunoaşte prin minte-inimă, în mod intelectual-sensibil", facultate maximă specifică cunoaşterii chineze (vezi 1.14., nota 1).
4. În original, **er shun**, în traducere literală „auzeam şi potriveam". Verbul **shun** („a urma", „a potrivi cu") reprezintă operaţia complexă de control al adecvării (în acest context, al celor auzite) şi de evaluare. Înţelegerea devine deci control şi evaluare în raport cu Codul, cu Regula maximă.

5. În original, **cong xin suo yu, bu yu ju** („a urma ceea ce inima dorește și a nu depăși regula").

Atingerea perfecțiunii echivalează cu acordajul perfect dintre dorințele inimii individului și comandamentele Regulii legiferate în Codul comportamental al societății. Aceasta este esența relației dintre **Li** (Ritul) și **Ren** (Comportamentul superior uman) în sistemul confucianist, armonia dintre individual și social.

2.5. Meng Yi[1] întreabă: „Ce înseamnă respectul fiului pentru tată?[2]" Maestrul răspunde: „Să fii supus, să nu te împotrivești niciodată."

Lui Fan Chi[3] conducînd carul, Maestrul i-a spus: „Meng Sun[1] m-a întrebat ce este respectul filial. I-am răspuns: «Să nu fii niciodată nesupus.»"

1. Nobil demnitar din Țara Lu, numit și Zhong Sun sau Meng Sun.
2. Termenul **xiao** („pietate filială") este explicat aici ca supunere, ca respectare a Regulii superioare, a Ordinii codificate. Nu întîmplător în acest capitol dedicat guvernării, accentul cade pe explicarea acestui concept.
3. Discipol al lui Confucius, numit de Maestru și Xu.

2.6. Meng Wubo[1] întreabă ce este iubirea pentru părinte. Maestrul răspunde: „Doar atunci cînd e bolnav, copilul să-l facă pe părinte pentru el să se frămînte."

1. Fiul lui Meng Yi din paragraful precedent.

2.7. You Zi[1] întreabă: „Ce înseamnă să-i respecți pe părinți?" Maestrul răspunde: „În ziua de azi înseamnă doar să-i hrănești. Dar cîinii și caii sînt și ei tot la fel îngrijiți. Dacă pentru părinți nu ai și venerație și supunere, atunci cum mai pot fi de dobitoace deosebiți[2]?"

1. Discipolul Yan Yan, căruia Confucius îi mai spune și Zi You.
2. Ceea ce face din om o ființă superioară este „civilizarea" sa, cunoașterea Riturilor și înțelegerea esenței lor.

Strategia discursivă specifică *Analectelor* afișează perechea conceptuală antonimică, cu puternică valoare persuasivă, de exemplaritate. Aici ea este formată din **yang** („a crește, hrăni o viețuitoare") și **jing** („a manifesta respect", „a venera"). **Jing** apare însă ca o manifestare a rezultatelor lui **xue** („a învăța"), în structura de adîncime opoziția realizîndu-se între natură–cultură.

Confucius se arată îngrijorat de deteriorarea sensului termenului **xiao**, respectul filial performat în acte ceremonioase, care începe să se restrîngă şi să se reducă doar la simpla grijă de a-i hrăni pe părinţi. O asemenea nemulţumire faţă de deteriorarea intensiunilor iniţiale ale termenilor valorilor morale şi faţă de golirea de conţinut a însuşi conceptului de Rit îl determină pe Confucius să declanşeze campania „corectării numelor" (**zheng ming**).

2.8. Zi Xia întreabă şi el ce este respectul filial cu adevărat. Maestrul răspunde: „Totul e legat de felul în care ştii să fii reţinut[1], cînd îl slujeşti pe cel respectat[2]. E mai mult decît să faci în locul celor vîrstnici ce-i greu de făcut şi să le dai lor din vin şi din bucate la început."

1. În secvenţa originală **se nan**, tradusă prin „să fii reţinut", **se** are sensul de „manifestare exterioară", „semn al trăirii interioare", iar **nan**, „a-ţi fi greu", „a te stăpîni cu greu".
2. În original, **di zi** („discipol"), aici emblemă a celui mai tînăr, a celui supus, a ucenicului.

2.9. Maestrul spune: „I-am vorbit lui Yan Hui o zi întreagă, şi la tot ce i-am spus nu s-a împotrivit deloc, încît părea prostănac, atît era de supus. După ce s-a retras, rămas singur am cercetat şi-am văzut că de fapt n-a făcut decît să-mi aplice învăţătura. Yan Hui nu-i deloc prost prin felul în care s-a purtat."

2.10. Maestrul spune: „Vezi mai întîi ce vrea să facă, află apoi temeiul ce-l mînă şi cercetează la ce rezultat a ajuns. Mai poate astfel felul de a fi al unui om să-ţi rămînă de nepătruns[1]?"

1. În context, întrebarea **ren yan sou zai** („poate omul să-şi ascundă faptele?") devine, prin repetare, retorică, sensul rezultat fiind acela că acţiunile unui astfel de om îţi devin limpezi, nu te poţi înşela în privinţa lui.

2.11. Maestrul spune: „Cel ce împrospătează ceea ce e vechi şi de acolo nou tilc[1] poate să-nveţe, acela e demn şi altuia să-i dea poveţe."

1. Perechea **gu** („vechi", „deja cunoscut") şi **xin** („nou") (în 1.15., **wang** „trecut" şi **lai** „viitor") reafirmă creativitatea în exploatarea învăţăturilor vechi, deja validate, strategia Maestrului în revalorificarea culturii tradiţionale care reia

adaptînd, strategie a practicii textuale a interpretării Cărţilor clasice: lectura nouă, creatoare, adecvarea la situaţii noi, acel program al „noului prin vechi" specific culturii chineze clasice.

2.12. Maestrul spune: „Omul ales nu-i vas[1] de umplut, o simplă unealtă."

1. Textul original **jun zi bu qi** („omul ales nu e o unealtă") este interpretat cel mai adesea ca o negare a valorii omului în ordinea uzualului şi ca o afirmare a importanţei calităţilor sale morale. Această afirmaţie ne apare aici ca o reacţie, pe de o parte, la punctul de vedere al daoiştilor, care propun formula **wu wei** („lasă-te acţionat", „lasă să se întîmple de la sine"), pe de altă parte, la noua direcţie, reformist–legistă, care vrea ca demnitarul să fie un simplu instrument ce aplică legile. Conţinutul frazei se poate interpreta şi raporta la propria direcţie, confucianistă, de accentuare a instruirii, a culturii (**wen**): Omul ales nu devine doar depozit de cunoştinţe, de erudiţie, el are aportul propriu de sensibilitate, de creativitate, care însă, prin ritualizare, ajunge în concordanţă cu învăţăturile şi regulile. Astfel echipat şi conştient, avînd un program propriu de viaţă, el acţionează — performează în mod armonios.

2.13. Zi Gong întreabă: „Ce este Omul superior?" Maestrul răspunde: „Omul superior întîi făptuieşte şi apoi pe temeiul faptelor[1] vorbeşte."

1. Verbul **cong** („a urma"), din original, a fost interpretat cu sensul de „a fi adecvat la referinţa reală".

2.14. Maestrul spune: „Omul superior este nepărtinitor. Caută să cuprindă tot, fără strîmbătate. Cel inferior e aplecat doar spre dreptatea lui, nu vede din întreg decît o parte[1]."

1. În original, **zhou** („întregul") şi **bi** („comparabilul") apar în binom, folosite simetric pentru a reda, după părerea noastră, opoziţia dintre universal şi particular. Alţi traducători interpretează acest binom ca operant fie în sfera politicului (cf. D. C. Lau: „associations but not cliques"), fie în sfera moralului (cf. A. Waley: „all sides without bias").

2.15. Maestrul spune: „Cel ce învaţă[1] şi nu gîndeşte[2] nimic nu dobîndeşte. Pe cel ce nu învaţă şi doar gîndeşte mare pericol îl pîndeşte."

1. Termenul **xue** („a învăţa") se referă în context la studierea Cărţilor clasice, la un corpus stabilit, circumscris.
2. În prima frază, verbul **si** („a gîndi", „a reflecta") are înţelesul de preluare creatoare. În a doua frază, **si** reprezintă pericolul „gîndirii pure", al reflecţiei în gol, fără repere, cauza dezordinii şi a neînţelegerii. A renunţa la Codul comun conduce la imposibilitatea comunicării, la o alienare pe care Confucius o previne prin soluţia Comportamentului uman superior (**Ren**).

2.16. Maestrul spune: „Să te avînţi în cercetarea unei învăţături ciudate[1] poate să-ţi facă rău, aşa că mai bine ţine-te deoparte."

1. Interpretarea foarte diversă, uneori diametral opusă, a acestui paragraf se datorează secvenţei **gong hu yi duan**, care conţine verbul **gong** („a ataca"), prepoziţia **hu**, care introduce obiectul substantiv **duan** („parte"), precedat de determinantul adjectival **yi** („alt", „străin", „ciudat"). Sensul literal rezultat ar fi deci „să ataci o altă parte, o parte străină".

Referirea la învăţătură a condus la interpretarea sintagmei ca atac la adresa unei doctrine străine, a unei erezii. Yang Bojun traduce astfel: „Atacaţi doctrinele greşite şi veţi opri în acest fel toate nenorocirile."

Verbul **gong** a fost, la rîndul său, interpretat cu sensul de „a studia", şi întreaga frază s-a transformat într-o avertizare asupra pericolului studierii unei doctrine străine.

Qian Mu păstrează verbul **gong** cu sensul său propriu de „a ataca", dar traduce obiectul **yi duan** ca „parte contradictorie", şi fraza capătă înţelesul de „A te înverşuna împotriva a ceea ce este contradictoriu, iată ce este dezastruos". Confucius apare în viziunea sa ca tolerant, la polul opus faţă de ipostaza doctrinară pe care ne-o propune traducerea frazei ca interdicţie de a studia o altă doctrină decît pe a sa.

Traducerea noastră a optat pentru menţinerea contextului referitor la învăţătură, în continuarea pasajului anterior, în sensul unei disciplinări şi al unei direcţionări stricte a gîndirii, foarte importantă în procesul formativ al intelectualului confucianist, eficient, neabătut de la obiectivul său.

2.17. Maestrul spune: „You[1], să te învăţ ce înseamnă a cunoaşte[2]. Cînd cunoşti ceva, atunci să arăţi că

ţi-e cunoscut. Cînd nu cunoşti, necunoscut să-ţi rămînă. Aceasta e cunoaşterea deplină."

1. Discipolul Zhong You, numit şi Zi Lu.
2. Verbul **zhi** („a şti", „a cunoaşte") reprezintă competenţa intelectuală, aflarea şi omologarea prin validarea experienţei. Exegeza tradiţională şi alte traduceri se opresc asupra sincerităţii, a onestităţii faţă de ceea ce cunoşti, asupra recunoaşterii limitelor propriei cunoaşteri. Credem însă că aici este vorba de cunoaşterea adevărată care se transformă în act. De altfel, progresul cunoaşterii este văzut de filozofia chineză ca extindere a zonei cunoaşterii, şi nu ca transformare a perimetrului necunoaşterii în cunoaştere. Se observă la Confucius o netă delimitare între zona fenomenelor care pot fi cunoscute, fiind experimentabile, şi aceea a celor necunoscute (ca zonă a fenomenelor supranaturale, a morţii, a spiritelor), care nu pot fi cunoscute prin experiment.

2.18. Zi Zhang[1] învaţă cum să obţină în noul său rang dregătoresc răsplată[2].

Maestrul spune: „Dacă, după ce ai ascultat îndelung, păstrezi pentru tine cele asupra cărora te-ai îndoit, iar despre celelalte vorbeşti cu măsură, vei fi de greşeli ferit. Dacă, după ce ai privit îndelung, te ţii departe de ceea ce este periculos şi în cele ce ai de făcut nu te-avînţi să înfăptuieşti, atunci n-ai de ce să te căieşti. Dacă vorbele nu-ţi vor atrage vreo vină, iar faptele nu-ţi vor cere căinţă, astfel îţi vei primi răsplata, cum îţi este în dorinţă[3]."

1. Discipol al lui Confucius, numit şi Sun Shi.
2. În sintagma **xue han lu** din textul original, **han lu**, obiectul verbului **xue** („a învăţa"), interpretat de exegeza chineză drept o metodă de a deveni eficient ca dregător, este identificat de A. Waley cu numele unui munte din *Cartea Stihurilor*, fapt ce-l conduce pe acesta la o cu totul altă traducere: „Învaţă despre Han lu din *Cartea Stihurilor*".
3. Confucius realizează cu acest prilej portretul funcţionarului care se conduce după regula moderaţiei, a evitării exceselor prin atentă observare şi acţiune prudentă.

2.19. Ai Gong[1] întreabă: „Cum să fac poporul să mă urmeze supus?" Maestrul răspunde: „Pe cei ce urmează Calea dreaptă, decît pe cei ce-o iau pe cea strîmbă[2] să-i pui mai presus. Dacă pe cei drepţi îi vei îndepărta şi pe

cei nedrepţi îi vei aduce aproape, poporul nu te va urma."

1. Numele postum al prinţului Ji Jiang din regatul Lu.

2. Cuplarea termenilor concreţi **zhi** („drept") şi **wan** („întortocheat", „sinuos", „strîmb") formează o pereche antonimică ce în traducere a fost de obicei transferată în sfera moralului, realizînd opoziţia dintre caracterul integru, deschis, şi caracterul ascuns al celui ce umblă cu ocolişuri.

Traducerea noastră a căutat să păstreze şi concreteţea imaginii din original.

2.20. Ji Kangzi[1] întreabă: „Cum să fac ca supuşii să fie plini de respect, credincioşi, şi unul pe altul să se îndemne la Virtute?"

Maestrul răspunde: „Fii cu ei sever, şi-atunci or să te respecte. Fii un fiu supus şi poartă-te iubitor de tată şi vei vedea cum, la rîndu-le, credinţă ţi-arată. Ridică-l în rang pe cel bun, iar pe cel nepriceput îl învaţă, şi vei vedea cum întru Virtute îşi vor da unul altuia povaţă[2]."

1. Ji Sun, numit după moarte Kang, mare nobil din regatul Lu, care deţinea puterea reală în regat în vremea prinţului Ai.

2. Exemplul personal al principelui este important, şi aceasta e soluţia guvernării înţelepte propuse de Confucius: un principe menit să vegheze la respectarea Ordinii, el însuşi un performator al Virtuţii. În modelul legist însă, principele controlează bunul mers al aplicării legii prin pedepse şi recompense, fără să fie nevoie ca el să aibă o competenţă specială, fără să acţioneze el însuşi, ci doar prin intermediul funcţionarilor. Simbol al puterii, el doar girează, în acest caz, sistemul.

2.21. Cineva îl întreabă pe Maestru: „De ce n-aţi acceptat nici o dregătorie?"

Maestrul răspunde: „Analele[1] spun: «Fii un fiu supus şi iubeşte-ţi fratele mai mare». Nu-i asta destulă mărire şi nu-nseamnă asta tot guvernare[2]? De ce să mai fiu dregător?"

1. Referire la *Shu Jing (Clasica Istoriei* sau *Cartea Edictelor)*, una din cele cinci Clasice (**wu jing**). Pasajul menţionat e însă nereperabil în textul existent astăzi.

2. Verbul **zheng** („a participa la politică", „a accepta un rang în ierarhia puterii"), din textul original, a fost tradus de noi prin „guvernare", cu înţelesul de stăpînire de sine,

de exercitare a puterii asupra sieşi. În afară de sensurile de „a conduce pe alţii prin putere", „a-şi exercita autoritatea", echivalente în zona politicului, **zheng** îl mai are şi pe acela de „a te ocupa de treburi publice, de problemele colective", deci de relaţii interumane, acesta fiind nucleul semic pe care îl focalizează aici Confucius pentru a pune în paralel sarcinile conducerii politice şi pe cele ale omului virtuos. Acest verb mai cuprinde în paleta sa semantică şi semele „drept", „corect", simbolizînd aşadar idealul comportamental, Norma, atît în domeniul politic, cît şi în cel social.

2.22. Maestrul spune: „În cel ce nu-şi respectă cuvîntul[1] nu ştiu dacă poţi să te încrezi. E ca şi cum carul cu boi n-ar avea cuiul de la jug, iar căruţa cu cai pe cel de la hulube[2]. Ai mai putea astfel cu ele să înaintezi?"

1. În original, **wu xin** („lipsit de credibilitate").
2. Termenii **ni** şi **yue**, din textul original, denumesc piese mici, de care depinde însă întregul atelaj al carului cu boi şi, respectiv, al căruţei cu cai.

2.23. Zi Zhang întreabă: „După ce zece generaţii se vor schimba, se poate şti ce va fi[1]?"

Maestrul: „Regii din dinastia Yin[2] au urmat riturile regilor din dinastia Xia[3] şi acum deja ştim ce s-a pierdut sau ce li s-a putut adăuga. Apoi dinastia Zhou[4] riturile dinastiei Yin le-a urmat şi iarăşi ştim ce s-a alăturat. În felul acesta, dacă regilor Zhou ne vom conforma, vom şti şi peste o sută de generaţii ce va urma."

1. În original, „cum vor fi Riturile". Secvenţa se referă de fapt la programul cultural confucianist, program al ritualizării culturii. Se prezintă explicit funcţionarea culturii tradiţionale în timp, principiul reluării perpetue a moştenirii trecutului. Apelul la modelul vechi serveşte pentru a-l pronostica pe cel viitor, presupus a se reproiecta cu fidelitate.
2. Dinastie chineză legendară (secolele al XXI-lea–al XVIII-lea a. Chr.).
3. Dinastie chineză legendară (secolele al XVIII-lea–al XI-lea a. Chr.).
4. Dinastia Zhou (secolele al XI-lea–al III-lea a. Chr.).

2.24. Maestrul spune: „Să aduci ofrande unui spirit[1] căruia să i te-nchini nu se cuvine înseamnă un fapt de

rușine. Cînd vezi ceea ce-i drept să faci și totuși nu înfăptuiești, atunci lipsit de curaj te numești."

1. Spre deosebire de A. Waley și D. C. Lau, care consideră că termenul **gui** din textul original are sensul de „spiritele strămoșilor", am considerat, ca și Qian Mu și Yang Bojun, că în acest context termenul respectiv este folosit de Confucius în înțelesul larg de „spirite".

Pasajul indică cerința Maestrului de a se respecta Ritul prin limitarea sacrificiilor la zeitățile proprii (conform teritoriului, conform ierarhiei).

Capitolul 3

BA YI

[DESPRE RITURI ŞI MUZICĂ]

3.1. Maestrul vorbeşte despre Domnia sa nobilul Ji[1]: „Dacă la curtea sa dansul cu opt rînduri[2] de dansatori îşi îngăduie a-l folosi, atunci de neîngăduit ce se va mai putea socoti[3]?"

1. Conform rangului său, şeful familiei Ji (vezi 2.20.), trebuie să folosească la ceremonii dansul cu patru rînduri de dansatori.

2. În original, **ba yi wu** („dans cu opt rînduri de dansatori"). Vechi dans ritual, permis doar la curtea regelui. Cum la curtea vasalilor (stăpînitori ai feudelor) era permis dansul cu şase rînduri, iar la curtea nobililor cel cu patru rînduri, Confucius denunţă această încălcare a Regulii rituale ca mostră a modului în care marea aristocraţie îşi aroga privilegii regale. Întregul capitol cuprinde asemenea exemplificări, termenul de **Li** (Ritul) avînd cel mai adesea sensul de „ceremonie rituală".

3. Verbul **ren** („a tolera", „a îngădui") are în chineza clasică şi sensul de „a îndrăzni". Conform acestui sens, Qian Mu şi Xang Bojun traduc fraza finală printr-o interogaţie asupra limitei pe care o poate atinge sfruntarea nobililor: „Atunci unde îndrăzneala lui se va opri?"

Cum Confucius nu se afla în postura de a tolera sau nu excesele familiei Ji, mai plauzibilă ni se pare atitudinea sa de dezaprobare, prin îngrijorarea faţă de ce va aduce viitorul. E drept că această frază a devenit mai apoi un dicton (**shu bu ke ren ye?**) de o vehemenţă şi popularitate comparabile cu cele ale citatului din *Catilinarele* lui Cicero („Quousque tandem abutere...").

3.2. În cele Trei Mari Familii[1], cînd se oficia Ritul sacrificiilor pentru strămoşi[2], se cînta imnul Yong[3].

Maestrul spune:

„«Nobilii supuşi ajută cînd sacrificiile se oficiază,
Fiul Cerului în măreţia sa prezidează[4].»

Este oare vreo potrivire între aceste spuse şi ceea ce se petrece în sala de ceremonii a Celor Trei Familii?"

1. Familiile Meng, Ji şi Shu care deţineau supremaţia în regatul Lu.

2. În original, verbul specializat **che** („a duce", „a lua") se referă la vasele rituale, ca moment codificat în etapele performării Ritului. Conform exegezei, se pare că este vorba de final, cînd se intona un imn.

3. Piesă muzicală rituală din *Shi Jing (Zhou Song. Chen gong)*.

4. Citatul din imnul **Yong**, care certifică iminenţa prezenţei regelui sau a principelui conducător al regatului la acest tip de ceremonie, deci statutul său de Rit superior, neîngăduit vasalilor, cu atît mai puţin marilor nobili aflaţi în următoarea poziţie ierarhică. Uzurparea puterii politice este redată în ordine simbolică de uzurparea Ritului.

3.3. Maestrul spune: „Omul dacă nu e Om superior, cum să poată să se conformeze Riturilor[1]? Omul dacă nu e Om adevărat, cum poate fi prin muzică înălţat[2]?"

1. Verbul **ru** din original, conform valorii sale într-o frază de tip A **ru** B, poate fi interpretat şi cu sensul de „a atinge înălţimea", „a suporta alăturarea", „a egala ipostaza". În acest paragraf, cei doi termeni conectaţi de verb sînt **ren er bu Ren** („cel ce e om, dar nu are comportament superior uman") şi **Li** („conformarea la Rit"). **Ren**, Superioritatea umană, şi **Li**, Ritualizarea, se află astfel într-o relaţie de tip **yin–yang**. Numai dacă omul este superior poate fi performator al Ritului. La rîndul său, performarea rituală este modelatoare şi asigură omului comportamentul superior.

2. Partea a doua a paragrafului reprezintă o reluare simetrică a primei fraze, prin înlocuirea termenului **Li** („a fi ritual") cu **yue** („muzică"), muzica fiind ea însăşi un model superior de ritualizare prin ritmicitate şi armonie, cel mai apropiat de original din modelele ce proiectează Modelul Cerului.

3.4. Liu Fang[1] întreabă care este temeiul Riturilor.
Maestrul spune: „Importantă întrebare. În practicarea lor[2], decît risipă, mai mult reţinere. La ceremonia de doliu, mai mult reculeasă durere decît atentă oficiere[3]."

1. Om de rînd din regatul Lu, care, deşi nu cunoaşte Ritul, este interesat de el (vezi şi 3.6.).
2. Termenul **Li** („Ritul", „a fi ritual") este folosit aici ca verb cu sensul de „a practica ceremonia".
3. Secvenţa conţine un binom de termeni antonimici dublat la două niveluri: **she** („cheltuială", „risipă", „exces") şi **jian** („restrîngere", „moderaţie", „economie"), **yi** („risipă de gesturi", „manifestare exterioară zgomotoasă") şi **qi** („reţinere în manifestare", „durere interiorizată"). Principiul simetriei ghidează opţiunile traducerii termenilor la acest al doilea palier. Se observă cum regula reţinerii şi a moderaţiei, opusă risipei şi excesului, e structurată pe modalizarea exterior–interior. Confucius accentuează ideea unui ritualism esenţial. Toate aspectele exterioare, formele ceremoniale respectate şi repetate întăresc un ritualism de conţinut. Exteriorul nu este important în sine, ci prin valoarea sa de a servi interiorul. Cu vremea, performările exterioare devin tot mai excesive, ajungînd să sufoce esenţa. Din eficiente, prin pierderea referinţei reale, actele rituale se poetizează.

3.5. Maestrul spune: „Triburile barbare[1], care-şi păstrează un principe de drept[2] să le cîrmuiască, nu pot cu regatele noastre să se asemuiască, nici chiar cînd acestea nu au principe[3]."

1. **Yi** şi **di**, triburi ale unor seminţii barbare care trăiau în nordul şi, respectiv, răsăritul Chinei antice.
2. Modul în care se interpretează prezenţa unui principe (fie ca un cîrmuitor înţelept, punîndu-se accent pe latura sa morală, fie ca descendent de drept al casei regale, cu accent pe latura politică) are, ca urmare, traduceri diferite.

Una din variante insistă asupra faptului că, chiar şi în lipsa unui principe înţelept, poporul chinez se distinge prin comportamentul său uman superior. O altă variantă, pentru care am optat şi noi, introducînd nuanţarea „un principe de drept", pune în evidenţă nemulţumirea lui Confucius faţă de uzurparea puterii familiilor princiare. În mod clar şi în repetate rînduri, Confucius se arată partizanul refacerii instituţiei dinastice, după modelul Zhou, exemplu al ordinii civilizate. Dar puterea centrală nu este importantă pentru Confucius decît în vederea asigurării armoniei care reprezintă valoarea reală, ceea ce îi deosebeşte pe chinezi de barbari şi îi ipostaziază ca superiori. Din acest motiv, traducerea noastră a încercat să îmbine cele două aspecte: politicul şi moralul.

Traducerea propusă de A. Waley exagerează atitudinea de dezaprobare a lui Confucius față de situația de uzurpare a puterii centrale și o amplifică folosind exemplul barbarilor, care nici ei „nu sînt într-o situație de o asemenea decădere".

3. Problemele de traducere ale finalului acestui paragraf sînt generate de structura ambiguă a frazei de tip A **bu ru** B („A nu este egal cu B"), care permite două lecturi, conform interpretării relației dintre cei doi termeni (A, situația barbarilor care au principe, și B, situația Chinei care nu are): „Nici chiar barbarii nu egalează situația noastră" sau „barbarii tot nu egalează situația noastră".

Exegeza chineză a ales una sau alta din interpretări, după cum contextul politic al epocii impunea nevoia să afirme superioritatea față de barbari (de exemplu, în epoca Celor Șase Dinastii, secolele al III-lea – al IV-lea) sau să trezească spiritul orgoliului național prin constatarea unei stări umilitoare de decădere (în timpul dinastiei Song, secolele al X-lea – al XII-lea). Oricum, pasajul rămîne reprezentativ pentru opoziția civilizat/barbar, permanent emfatizată de mentalitatea Chinei antice și valorificată în strategia practicii civilizatorii. Se spune astfel că împărații dinastiei Shang au civilizat triburile barbare prin intermediul muzicii. Analele consemnează de asemenea anecdote în care inferioritatea barbarilor era dovedită în cadrul ceremoniilor de primire a solilor, cînd aceștia erau deliberat puși în situația de necunoaștere a regulilor rituale.

3.6. Șeful familiei Ji[1] pleacă să facă sacrificii pe muntele Tai[2]. Maestrul îi spune lui Ran Qiu[3]: „Nu-l poți împiedica?" Ran Qiu răspunde: „Nu pot!" Maestrul: „O, vai? Oare se poate crede că spiritul muntelui Tai nu știe Regula Riturilor și că lui Liu Fang[4], i-ar fi astfel inferior?"

1. Ji Sunshi este folosit din nou ca exemplu al încălcării ierarhiei rituale, căci merge să oficieze sacrificii pe muntele Tai, ritual permis doar regilor și marilor seniori vasali (**zhu hou**). El face parte din categoria următoare, cea a marilor nobili **da ju**.

2. Munte situat în actuala provincie Shandong, cel mai important dintre cei cinci munți sacri, unde se oficia cea mai solemnă ceremonie și se închinau ofrande spiritului muntelui.

3. Discipol al lui Confucius, numit și Zi You. Unii exegeți îl identifică cu un personaj aflat în serviciul familiei Ji.

4. Simbolul omului simplu, necunoscător al Regulii rituale (vezi 3.4.), dar interesat de aceasta. Este folosit ca etalon al gradului elementar al omului cu bun-simţ în materie de Rit. Înţelesul frazei devine acela că „spiritul muntelui ar trebui să fie mai candid (mai ignorant) decît însuşi Liu Fang pentru a îngădui un asemenea sacrilegiu.

3.7. Maestrul spune: „Omul ales pentru nimic nu se înfruntă cu celălalt. Sau poate cînd la trasul cu arcul se-ntrece? Dar după ce protocolul întîlnirii adversarilor se petrece[1] atunci el urcă pe podium şi, după ce coboară[2], pocalul cu vin îl închină. Chiar de se înfruntă cu celălalt, tot Om ales poate să rămînă."

1. În original, verbele **yi** („a face plecăciuni cu miinile împreunate") şi **rang** („a se retrage", „a se da înapoi").
2. Verbele **sheng** („a urca") şi **xia** („a coborî") marchează momentul anterior şi, respectiv, cel posterior competiţiei, referindu-se la locul petrecerii ceremoniei trasului cu arcul, probabil un podium.

3.8. Zi Xia întreabă despre tîlcul versurilor următoare:

„Gropiţe în obraz surizătoare,
Neagră pupilă-n albul pur apare.
În acest fel, ca-nscrise pe mătase,
Culorile se-mbină-armonioase.[1]"

Maestrul spune: „Întîi fond alb şi deci apoi culoare."
Zi Xia: „Ritul e deci şi el tot o urmare?[2]"
Maestrul: „Ce eu încep, bogat duci mai departe. Pot, Shang[3], de-acum cu tine să comentez din Carte[4]."

1. Versuri din *Shi Jing (Wei feng. Shuo ren)*.
2. **Li** („Ritul", „Comportamentul ritual", „Ritualizarea") modelează, nuanţează, „imprimă culoare" pe fundalul pe care îl realizează omul prin comportamentul său superior (**Ren**). Corelînd acest lucru cu sensul din 3.3., am putea opta pentru prioritatea conceptului **Ren** faţă de **Li**, ceea ce ar confirma poziţia lui A. Waley: „Then ritual comes afterwards (can only be built upon Goodness)".
3. Numele familiar al discipolului Zi Xia.
4. Clasica *Shi Jing, Cartea Stihurilor*, sursă a citatelor revalorificate de Confucius.

3.9. Maestrul spune: „Pot să vorbesc de riturile dinastiei Xia, dar regatul Ji n-a păstrat destule mărturii[1].

Despre riturile regilor Yin pot vorbi, dar nici despre ele regatul Song[2] n-a păstrat dovezi destule. Din scrierile şi spusele înţelepte ale acelor vremuri nu ne-au rămas îndeajuns. Altfel, mi-ar folosi drept sprijin în cele ce eu însumi acum le-am spus[3]."

1. În original, **wen xian**, documentele, mărturiile, pe care Confucius insistă în ideea atestării riturilor, marcată în text prin verbul **zheng** („a proba corectitudinea, conformitatea"). Maestrul îşi precizează dorinţa de a vedea atestat în practica rituală a trecutului modelul ritualizării pe care el însuşi îl propune, conform opiniei sale, insistent accentuate, că vorbele trebuie sprijinite pe fapte. În acelaşi timp, el îşi manifestă aici şi setea sa de erudiţie, fiind, după cum s-a afirmat, un adevărat expert în problemele riturilor şi ceremoniilor. Cu atît mai firesc apare deci regretul său că regatele trecute n-au păstrat documentele referitoare la riturile strămoşilor şi îndemnul său implicit adresat celor din jur de a conserva preţioasa moştenire a trecutului.

2. Regatul Ji (aprox. secolul al XVIII-lea a. Chr.) preia supremaţia după domnia împăratului Yu din dinastia Xia (vezi 2.23.), iar principii regatului Song (aprox. secolul al XI-lea a. Chr.) urmează după dinastia Shang Yin.

3. Verbul **zheng** („a proba", „a atesta") are ca obiect pronumele **zhi** neprecizat, de aceea referinţa sa poate fi interpretată nu numai ca „cele spuse de mine", „propria-mi învăţătură", aşa cum propun majoritatea traducătorilor, dar şi ca „mărturii lăsate de cele două regate" (cf. A. Waley: „But for this lack we should be able to obtain evidence from these two States").

3.10. Maestrul spune: „La ritualul închinat primului dintre strămoşii dinastiei[1], după ce ofrandele şi libaţiile s-au încheiat[2], nu mai doresc să văd ce mai este în continuare de urmat."

1. În original, **Di** („Marele Sacrificiu"), rit imperial din timpul dinastiei Zhou (secolul al XIII-lea a. Chr.), care în vremea lui Confucius era îndeplinit de principele regatului Lu (vezi 3.1.).

2. D. C. Lau identifică aici partea cea mai importantă a Ritului, cu simbolică maximă, cînd un tînăr sau o tînără îl personifică pe strămoş. A. Waley presupune că Maestrul

se retrage, nemulţumit de partea următoare a Ritului, care era o deformare a vechiului rit imperial. Şi cu acest prilej, Confucius reproşează contemporanilor alterarea Riturilor şi-şi manifestă dorinţa întoarcerii la formele autentice.

3.11. Cineva îl întreabă pe Maestrul Kong: „Marele Sacrificiu ce tîlc are?"

Maestrul spune: „Nu ştiu[1] să-ţi răspund la întrebare. Ştiu[1] doar că acela ce ştie răspunsul poate să stăpînească lumea în armonie, cu uşurinţă, prin simplul gest[2], uite-aşa!" şi Maestrul face cu degetul gestul pentru a-i arăta.

1. Verbul **zhi** („a şti"), mai întîi la forma negativă, are sensul de a „explica înţelesul în vorbe", cu valoarea unui „a şti" teoretic, în opoziţie cu cel de-al doilea **zhi**, la afirmativ, cu sensul de „a şti" ca facultate interioară intuitivă, spontană.

Modelul guvernării lumii este pentru Confucius un har actualizat şi valorificat prin educaţie şi cultură, apoi performat prin actele rituale. Propriul model propus este o practică-teorie pe bază de exemplificări şi produceri de situaţii vii, în care discipolul discerne şi alege. Nu este o simplă strategie a dezbaterii (**bian**), aşa cum procedau dialecticienii sau nominaliştii, care propuneau subiecte de dispută într-o polemică sterilă şi al căror relativism bloca opţiunea şi deci orice eficienţă practică, acea imposibilitate a „bunei alegeri" şi a actului, denunţate de cel mai pragmatic dintre confucianişti, Xun Zi.

2. Este evidenţiată eficienţa maximă prin simpla respectare a Ritului care poate atinge efecte echivalente cu gestul magic. A performa spontan Ritul (fără coerciţie), doar adoptînd postura corectă, poate conduce la perfectul acordaj dintre **Dao** al cerului şi **Dao** al omului şi reprezintă suprema împlinire a Omului superior confucianist, „în interior înţelept, în afară rege" (**nei sheng wai wang**).

3.12. Să aduci ofrande morţilor ca şi cum spiritele ar fi de faţă[1]. Să oficiezi Ritul sacrificial ca şi cum ar fi aievea spiritele celor ce nu mai sînt în viaţă.

Maestrul spune: „Consider că, dacă nu-s astfel eu însumi prezent cu fiinţa-mi toată, parcă nici nu mai este ceremonia adevărată[2]."

1. În original, **ji shen ru shen zai** („a face sacrificii ca şi cum ar fi o prezenţă"), unde verbul **zai** („a se afla", „a fi

prezent") are, ca şi verbul **yu** („a fi cu") din secvenţa următoare, sensul de „a fi în act", fără să i se precizeze obiectul: oficiantul sau spiritele.

Actul ceremoniei reprezintă o prezenţă care reface absenţa şi presupune un grad maxim de participare, o suprapunere între invocant şi invocat. Confucius insistă asupra faptului că Ritul este zadarnic, adică ineficient, dacă nu reprezintă o implicare totală şi se rezumă doar la o manifestare exterioară. Sensul global al paragrafului ar fi deci „a fi trup şi suflet în oficierea ritului". A. Waley notează în acest sens că ceea ce contează este starea de spirit a celui ce oficiază, şi nu atît că spiritele sînt prezente, precizare necesară pentru a rezolva problema obiectului verbului **zai** menţionată la început. Majoritatea traducătorilor decupează paragraful în doi timpi; mai întîi, mesajul impersonal al modului de oficiere a Riturilor, ca o temă de dezbatere, apoi raportarea lui Confucius la ea, ca un punct de vedere. Traducerea lui A. Waley realizează chiar un contrapunct între aceste două părţi: după opinia sa, Confucius ar sublinia că nu este importantă prezenţa spiritelor, că nu în aceasta constă esenţa ritualismului, ci în gradul de prezenţă a celui ce împlineşte Ritul. Considerăm că şi prima secvenţă se referă la modul în care Confucius însuşi performa Ritul, iar răspunsul său nu este decît o confirmare a implicării sale totale în performarea Ritului ca act viu, în care prezenţa spiritelor serveşte doar ca termen al comparaţiei pentru a reda gradul prezenţei proprii.

2. Prima negaţie din textul original, **bu**, aplicată verbului **ji** („a face sacrificiile"), este o negare a adevărului semantic şi nu are aceeaşi valoare cu negaţia **wu**, cealaltă negaţie importantă din limba veche, pe care o considerăm o negaţie ontologică. De aceea, în traducere, am preferat să adăugăm în mod explicit la ceremonia sacrificială calificativul de „adevărată".

3.13. Wang Sunjia[1] întreabă ce tîlc are zicala: „E de preferat să te pui bine[2] cu spiritele vetrei decît cu cele din colţul casei[3]." Maestrul spune: „Spusa asta-i neîntemeiată. Dacă păcătuieşti împotriva Cerului[4], ruga ţi-e vană, către oricine ar fi îndreptată."

1. Nobil, ministru al prinţului Ling din regatul Wei la curtea căruia ajunge să-şi ofere serviciile Maestrul Kong.
2. În original, verbul **mei**, cu sensul concret de „a face ochi dulci", „a curta".

3. **Zao** („cuptorul", „vatra") reprezintă în text „spiritul vetrei, al centrului locuinţei", iar **Ao** („colţul din sud-est"), „spiritul colţului casei".

A. Waley le identifică drept Spiritul pămîntului şi, respectiv, Spiritul strămoşilor.

D. C. Lau le consideră metafore, ce se referă la Wang însuşi şi la prinţul Ling.

Interpretarea exegezei chineze îl repereazǎ în spiritul vetrei (sau zeul casei) pe principele regatului, iar în cealaltă zeitate (zeul bucătăriei), pe favorita principelui, maxima referindu-se la tactica pe care trebuia s-o adopte Wang Sunjia.

Dictonul ne apare exploatat ca suprapunere între cele două tipuri de autoritate, cea politică şi cea rituală, suprapunere realizată prin coincidenţa dintre spaţiul real şi cel simbolic — regatul şi careul magic reprezentat de casă ca lăcaş al spiritelor. Sensul dictonului interpretat ar fi deci „Cu cine ar fi potrivit să te pui bine? Cu cel a cărui putere e mai aproape, centrală, sau cu cel a cărui influenţă e mai îndepărtată, periferică?".

Confucius este chemat să interpreteze maxima veche, şi el o face în perspectivă morală, pronunţîndu-se împotriva oportunismului.

4. Secvenţa originală **huo zui yu tian** („a face o crimă împotriva cerului") are în context sensul de a încălca Codul supunerii la Modelul superior al Ordinii şi Virtuţii.

3.14. Maestrul spune: „Dinastia Zhou[1] pe cele două dinastii de dinainte[2] le-a imitat[3]. O, cît de bogat e Ritul lor şi cît de rafinat! La rîndul meu, modelul celor din Zhou l-am urmat."

1. Dinastia Zhou de Apus (secolele al XII-lea – al VIII-lea a. Chr.)
2. Dinastiile legendare Xia şi Shang, marcate în text prin sintagma **er dai** („cele două epoci").
3. Ideea de imitare este redată prin verbul **jian** („a privi ca într-o oglindă", „a-ţi găsi imaginea reflectată"). Corespondenţa sa cu verbul **cong** („a merge pe urmele cuiva"), din ultima frază, confirmă modul în care Confucius înţelege evoluţia civilizaţiei ca prelungire şi reproiectare în flux continuu al aceluiaşi model esenţial. Acest model, reprezentat de dinastia Zhou, este exemplar pentru Confucius prin felul în care a preluat şi conservat vechiul model ritual, fapt care i-a asigurat reuşita politică.

3.15. De fiecare dată cînd Maestrul intra în Templul cel Mare[1], asupra fiecărui lucru punea o întrebare. Cineva s-ar fi mirat: „Şi se mai spune că fiul unuia din Zou[2] ştie totul despre Rit[3]. Văd că de cum intră în templu se pune-amănunţit pe iscodit." Auzind acestea, Maestrul spune: „Ceea ce fac eu ţine tot de Rit."

1. **Da miao**, Templul cel Mare în care era oficiat de suveran ritul sacrificial dedicat strămoşului întemeietor al dinastiei (Zhou).
2. Numele unei localităţi din regatul Lu, în care tatăl lui Confucius, Shu Liangge, fusese dregător. O astfel de formulă apelativă, care omite deliberat numele tatălui, este vizibil depreciativă.
3. Conform opiniei lui A. Waley, punerea unor astfel de întrebări ar fi prescrisă chiar în ritual, putîndu-se vorbi deci de o codificare în Rit a întrebărilor despre oficierea sa. Ritualizarea ne apare astfel ca un comentariu perpetuu despre punerea sa în act, aşadar ca o metaritualizare. Părerea noastră este că şi aici regăsim afirmată cerinţa verificării practice a adecvării Regulii, cunoaşterea Ritului echivalînd cu o cunoaştere aplicată. Acesta e tipul de cunoaştere propus de Confucius: o cunoaştere rituală prin permanenta sa atestare în scopul controlului perfectei armonizări. Această actualizare simbolică îi asigură o reiterare cu forţă magică.

Unele exegeze consideră că, dat fiind interesul erudit al Maestrului, întrebările sale pot să aibă ca scop simpla verificare a corectitudinii Ritului în detaliile sale tehnice. A. Waley remarcă, în acest sens, atitudinea similară pe care poetul Qu Yuan (secolele al IV-lea – al III-lea a. Chr.) o descrie în poemul *Tian wen (Întrebări către cer)*, atunci cînd protagonistul (poetul însuşi) vizitează sanctuarele vechilor regi.

3.16. Maestrul spune: „Cînd tragi cu arcul[1], important nu-i ţinta s-o străpungi, ci s-o ocheşti cît mai bine. Căci nu tot omu-i dăruit cu-aceeaşi putere de Fire[2]. Aceasta era Calea[3] celor din vechime."

1. Trasul cu arcul era una din cele şase arte ritualizante fixate în reţeta confucianistă a modelului Omului ales. Acest ritual se menţine şi astăzi în Japonia, într-o variantă autohtonă cu puternică tentă ezoterică.
2. Secvenţa din textul original conţine o propoziţie principală negativă („la trasul cu arcul nu e nevoie neapărat

să străpungi ţinta") şi o propoziţie cauzală („căci puterile nu sînt egale"). Urmînd sugestia exegezei chineze moderne (cf. *Yang Bojun*), am introdus explicit în traducere ideea de „ochire a ţintei".

Sintagma **zhu pi** („străpungerea ţintei" este reperată de A. Waley şi în *Ritualul Zhou (Zhou Li*, 21.5.) cu înţelesul de „abilitate în străpungerea ţintei", înscrisă printre alte calităţi cerute participanţilor la întrecerea cu arcul: fire paşnică, comportament ireproşabil, pricepere la cîntec şi dans.

3. **Dao** („Calea") are aici sensul de „Model". Acest model este cel al esenţei, al fixării centrului drept obiectiv, semnificaţie sublimă în metafora ţintei şi ochirii. Efectul modelator al actului ritual se realizează prin capacitatea de a discerne esenţialul, de a fixa obiectivul maxim. Această forţă specială presupusă depăşeşte simpla forţă fizică şi îl distinge de orice alt act cu eficienţă ordinară.

3.17. Zi Gong dorea să oprească obiceiul de a sacrifica o oaie la ceremonia „Vestirii de Lună Nouă"[1]. Maestrul spune: „Discipole, ţie-ţi pare rău de o mioară, eu însă mă-ngrijesc ca Ritul să nu moară."

1. Ritual conform căruia la fiecare început de lună se făceau sacrificii, cu prilejul cărora strămoşii erau informaţi de tot ce urma să se petreacă în ordinea firească.

3.18. Maestrul spune: „Despre cel ce-şi slujeşte prinţul urmînd Ritul neabătut, lumea crede c-o face pentru a-l linguşi şi-a obţine mai mult[1]."

1. Verbul **chan** din textul original are o mare putere de sugestivitate, cumulînd o dublă valoare, cauzativă şi rezultativă: „să flatezi şi să obţii favoruri". De aceea, a fost tradus printr-o sintagmă copulativă. Cheia semantică „vorbă" din ideograma care îl reprezintă contribuie la surprinderea nuanţei sale de linguşire prin vorbe mieroase.

3.19. Prinţul Ding[1] întreabă: „Cum să-şi folosească un principe demnitarii, iar demnitarii, la rîndu-le, cum să-l slujească?". Maestrul răspunde: „Prinţul să-i folosească respectînd Regula, iar ei să-l slujească păstrîndu-şi supunerea şi credinţa[2]."

1. Numele postum al prinţului Ji din regatul Lu (509–495 a. Chr.).

2. Textul paragrafului este structurat pe un paralelism sintactic care instaurează o stare de analogie şi interdependenţă, conducînd la ideea de ritualizare maximă: supunerea pe niveluri ierarhice, care reproiectează relaţia de putere-supunere.

Prima pereche de fraze paralele foloseşte termenii **jun** („principe suveran") şi **chen** („supus demnitar") în poziţii sintactice diferite: **jun shi chen** („principele îl pune pe supus să facă") şi **chen shi jun** („supusul face pentru principe"). Verbul predicat al celor două propoziţii este omofon, fapt ce contribuie la crearea a ceea ce am putea numi un efect complex de eufonie. În partea a doua a textului, propoziţiile păstrează aceeaşi structură, dar se extind, tot simetric, prin specificarea instrumentului introdus prin prepoziţia **yi**: **yi Li** („prin Rit") şi **yi zhong** („prin loialitate"). Sub influenţa contextului dominat de ideea de supunere ierarhică, am tradus aceşti doi termeni prin „Regulă" (la care se supune Principele urmînd Modelul Cerului) şi, respectiv, „supunere şi credinţă".

3.20. Maestrul spune: „În oda *Guan ju*[1], bucuria limita n-o depăşeşte, iar tristeţea nu răneşte."

1. Prima odă din *Cartea Stihurilor (Shi Jing)*, al cărui titlu ar putea fi tradus prin „Cîntecul porumbeilor sălbatici", descrie durerea despărţirii unui cuplu şi apoi bucuria revederii. Cei doi termeni ai binomului antinomic sînt **le** („bucurie") şi **ai** („tristeţe"), repere ale trăirii efective pe care o induce lectura odei, exemplară pentru Confucius tocmai în acest sens al modelării interiorităţii, a sensibilităţii care urmează regula moderaţiei. Aceste stări nu sînt excesive, „nu-şi ies din matcă" (în original, acest sens este reprezentat şi prin radicalul „apă" al ideogramei care reprezintă verbul **yin** la forma negativă). Confucius recomandă efectul modelator al lecturii cărţii clasice prin acest exerciţiu al păstrării „poziţiei de mijloc", al evitării stridenţelor. Poezia erotică, muzica lascivă sînt blamate de Maestrul Kong şi, de aceea, mai tîrziu, confucianiştii din timpul dinastiei Han (secolele al II-lea a. Chr.– al II-lea p. Chr.) se vor strădui să elimine licenţiozităţile care se mai găseau în unele din poemele *Cărţii Stihurilor*, într-o structură mai austeră.

3.21. Prinţul Ai îl întreabă pe Zai Yu[1] despre copacii din faţa gorganelor[2] înălţate pentru Spiritele Pămîntului. Zai Yu răspunde: „Cei din dinastia Xia se serveau

de pini, cei din dinastia Shang de chiparoşi, cei din dinastia Zhou, pentru a înfricoşa poporul, de castani[3]. Maestrul auzind acestea: „Să nu căutăm acum tîlcul a ceea ce a fost deja făcut. Să nu căutăm cusur la ceea ce deja s-a împlinit. Să nu condamnăm ceea ce aparţine de trecut[4]."

1. Unul dintre discipoli, supranumit Zi Wo, de care Confucius se arată dezamăgit.
2. **She**, colină de pămînt ridicată la marginea cetăţii, simbolizînd teritoriul stăpînit. Aici se aflau altarele unde se oficiau sacrificii în cinstea Spiritelor Pămîntului. Intrarea în spaţiul sacru era străjuită de arbori impunători, la aceştia referindu-se, după părerea noastră, pasajul de faţă, şi nu la lemnul din care era cioplit „stîlpul sacru" (**zhu**) pe care poposeau spiritele, pentru care optează unele traduceri.
3. În original, joc de cuvinte realizat prin omonimele **li** („castan") şi **li** („a tremura de frică"). Răspunsul discipolului se referă la asprimea regilor Zhou, dar conţine în subtext şi o critică la adresa măsurilor severe pe care principele Ai le lua în acea vreme faţă de popor.
4. Confucius reprobează, pe de-o parte, impoliteţea discipolului faţă de prinţul Ai, descendent direct al regilor Zhou evocaţi, pe de alta, reafirmă credibilitatea totală cu care investeşte experienţa trecutului. Considerăm că este prezentă aici şi ideea circumstanţialităţii pe care, fără s-o exprime explicit, Confucius o sugerează şi cu alte prilejuri şi care va fi precizată mai tîrziu de Xun Zi. Vechile soluţii erau perfect potrivite acelor timpuri, lasă să se înţeleagă Maestrul, şi, de fapt, el nici nu propune reluarea intactă, *ad litteram*, a acelor soluţii, ci a spiritului lor, a modului lor de adecvare la situaţia reală. În acelaşi timp, din poziţia adoptată de discipol se poate reţine şi sugestia că Ritul, armonios şi blînd odinioară, a devenit agresiv şi autoritar, impunînd o tot mai accentuată distanţare între oficiant şi participant. Puterea, din idilic paternalistă, este tot mai îndepărtată şi apăsătoare, iar Ritul îşi consolidează tot mai mult latura formală ca mijloc de legitimare simbolică a acestei puteri.

3.22. Maestrul spune: „Meritele lui Guan Zhong[1] erau cam puţine."

Cineva întreabă: „Dar nu era el oare cumpătat?" Maestrul răspunde: „Avea trei reşedinţe[2], toate cu slujitorimea lor, şi să nu-l cred risipitor?"

Un altul întreabă: „Dar nu ştia el să se comporte ritual în oricare împrejurare?"

Maestrul răspunde: „Numai Principele are dreptul să-şi nalţe perdea de copaci la intrare[3], iar Guan Zhong şi-a permis s-o facă şi el. Felul în care Principele, cînd primeşte oaspeţi străini, închină la banchet pocalul[4] Guan şi l-a permis şi el. Dacă asta se cheamă a fi priceput la Rit, atunci, ca necunoscător, cine mai rămîne de socotit?"

1. Prim-ministru al regatului Qi (secolul al VII-lea a. Chr.), menţionat în *Memoriile (Shi Ji)* lui Sima Qian. Istoricul îl elogiază pentru calităţile sale de om politic, pentru puterea şi bogăţia pe care le-a adus regatului. Confucius îl dezaprobă însă pentru că nu a îmbinat politicul cu moralul.
2. **San gui**, în traducere literală „trei locuri de refugiu", „trei adăposturi". Aici, cu înţelesul de trei locuinţe (luxoase), în fiecare aflîndu-se o soţie cu însoţitoarele ei şi slujitorii trebuincioşi. Unii traducători propun direct varianta „trei soţii". O asemenea opulenţă nu era îngăduită decît suveranului.
3. În original, **shu ji**, un fel de paravan din copaci, un umbrar festiv, plasat în faţa porţii. O parte a exegezei interpretează sintagma nu ca nominală (atribut şi substantiv: „lucrare durată din copaci"), ci ca verbală (circumstanţial de mod şi verb: „a sta drept ca un copac"), referindu-se la atitudinea ceremonială a prinţului, la ţinuta sa magistrală, cînd stătea la intrare „ca înfipt în pămînt". Ambiguitatea se datorează cuvîntului **ji**, cu semantism bogat şi categorie gramaticală instabilă.
4. **Fan dian**, în traducere literală, „a aşeza pocalul pe trepiedul ritual".

3.23. Maestrul Kong întreţinîndu-se cu maestrul de muzică al regatului Lu: „Iată cum se poate muzica[1] descrie: «La început, instrumentele toate se-avîntă-n armonie[2]. Astfel la unison potrivite[2], în firul muzicii, limpede, mai departe, fiecare liber se-nscrie»."

1. Termenul **yue** („muzică") reprezintă aici muzica în accepţiunea ei esenţială, muzica-etalon, pe care Confucius o identifică cu muzica Celor vechi.
2. Verbul **xi** („a fi în armonie", „a se armoniza") este reluat în fraza următoare prin verbul **cong**, cu acelaşi înţeles, ideea de armonizare devenind astfel predominantă în text. Pasajul reprezintă metafora armonizării părţilor în întreg

ca model maximal al funcţionării lumii. La fel ca instrumentele ce formează o orchestră, pentru Confucius societatea presupune mai întîi acordarea indivizilor şi supunerea lor la aceeaşi partitură esenţială, fiecare individ putînd apoi să evolueze (să improvizeze chiar) fără să distrugă armonia ansamblului.

3.24. Unul din paznicii cetăţii Yi[1] roagă să fie primit de Maestru, spunînd că dintre toţi Oamenii aleşi care au trecut prin acel loc nici unul nu a refuzat să-i vorbească. Însoţitorii Maestrului îl lasă să intre să-l vadă. La plecare, omul spune aceste cuvinte: „Voi, discipolii, de ce vă îngrijoraţi că Maestrul nu mai e în slujba[2] Principelui ca mai-nainte? De multă vreme sub Cer s-a întunecat legea lui Dao cea firească[3]. Acum însă Cerul a făcut din Maestrul nostru clopotul[4] care din nou să ne-o vestească."

1. Cetate de la frontiera regatului Wei.
2. Termenul folosit în text este verbul **sang**, care marchează pierderea slujbei, lipsa unei poziţii sociale. Se referă la eşecul Maestrului în cariera sa de demnitar, eşec deplîns de discipoli şi pe care Confucius însuşi îl mărturiseşte deseori ca pe o frustrare, compensată însă de orgoliul conştiinţei unei învestituri speciale, mai înaltă decît cea politică. Paznicul pare să-şi fi dat seama de aceasta în urma întrevederii cu Maestrul.
3. **Dao** a fost interpretat aici ca ordine a Firii, pentru a se face corelaţia cu pierderea locului firesc al Maestrului, loc conform cu meritele sale, simptom al tulburării ordinii, al dezordinii sociale ce decurgea din incorectitudinea sistemului de valori. În alte traduceri, **Dao** este echivalat cu „adevărul şi dreptatea", iar metafora clopotului este corelată cu proferarea regulilor de refacere a adevărului şi dreptăţii de către Confucius.
4. În original, **mu duo** („clopot de bronz cu limbă de lemn"), folosit pentru a aduna lumea şi a vesti poruncile. Unele traduceri îl echivalează cu gongul sau cu toaca.

Este folosit aici ca metaforă complexă pentru menirea pe care Cerul i-a hărăzit-o lui Confucius. El este instrumentul (muzical, iată, fiinţînd prin ritm şi armonie) refacerii unităţii armonice a lumii.

3.25. Maestrul spune: „Imnul încoronării lui Shun[1] este nespus de frumos, dar şi binefăcător. Imnul de răz-

boi al lui Wu[1] este şi el nespus de frumos, dar nu şi binefăcător[2]."

1. Am tradus explicit titlul celor două piese muzicale care în text sînt marcate, simplu, ca „muzica Shao" şi „muzica Wu".

Cei doi suverani reprezintă două modele situate la antipod: **Shun**, împărat legendar, era renumit pentru opera sa civilizatoare paşnică. Predecesorul său, împăratul Yao, îi cedase tronul, impresionat de virtuţile sale; **Wu**, regele fondator al dinastiei Zhou, era vestit pentru violenţa sa. Suveran nelegitim, el domnise după ce îl detronase pe Zhou Xin, ultimul împărat al dinastiei Shang.

Pasajul foloseşte această antiteză nu doar pentru a ilustra raportul paşnic–agresiv, virtute–forţă, ci mai ales dintr-o perspectivă estetică: frumuseţea eficientă a armoniei este superioară celei a agresivităţii lipsite de efect modelator.

2. Termenii folosiţi pentru evaluare devin două noţiuni esenţiale ale reflecţiei chineze: **mei** („frumosul"), echivalent cu armonia (în sensul în care se va pronunţa şi filozoful Zhuang Zi) şi **shan** („bunătatea"), ca eficienţă modelatoare, termen folosit pentru a desemna frumuseţea caracterului, predispoziţia spre bine. Maestrul enunţă astfel joncţiunea dintre etic şi estetic (frumosul suprem este cel cu finalitate etică), ce va marca artele chineze pînă în secolul al III-lea, cînd esteticul se emancipează de sub servitutea eticului.

Cuvîntul **shao** din sintagma **Shao yue** („muzica Shao") devine epitet uzual cu sensul de „frumos", „artistic", „estetic".

3.26. Maestrul spune: „Să fii în rang înalt, dar să nu fii generos, să îndeplineşti regulile rituale, dar să nu fii supus şi ceremonios, să participi la ceremonia funerară, dar să nu încerci durerea[1], cum ar putea ochii mei să îngăduie aşa ceva?"

1. Raportul adversativ în care se află frazele paragrafului este bazat, în structura de adîncime, pe opoziţia aparenţă/esenţă. De exemplu, în segmentul al doilea, termenii adversativi **li** („etichetă") şi **jing** („a te pătrunde de respect") reprezintă două laturi ale ritualizării, cea exterioară şi cea interioară.

Capitolul 4

LI REN

[DESPRE VIRTUTEA OMENIEI]

4.1. Maestrul spune: „E frumos[1] să vieţuieşti[2] într-un loc binecuvîntat de Omenie. Cel ce alege un loc ce nu e de această Virtute supremă[3] sălăşluit, înţelept mai poate fi socotit?[4]"

1. **Mei**, frumosul ca armonizare, echivalent cu binele.
2. Verbele de situare sinonime **li** („a fi situat în interior", „a sălăşlui") şi **chu**, din secvenţa următoare, emfatizează ideea de fiinţare într-un spaţiu primitor, cel al lumii sociale, bazată pe interrelaţii, în opoziţie cu ideea izolării, a „retragerii din lume" a daoiştilor.
3. **Ren** („Omenie"), virtutea supremă care îl face pe om cu adevărat om. „A-l preţui pe celălalt mai mult decît pe tine însuţi" reprezintă valoarea umanului ridicată de Confucius la rangul de absolut, parametrul maxim care presupune sacrificiul de sine, dar tocmai prin aceasta şi recuperarea unei forţe cvasimagice. Nimeni nu posedă această virtute în totalitate, ea poate fi doar parţial cucerită, permanentă propensiune, proiectare a Marelui Model **Dao**, şi doar manifestările sale parţiale apar ca efecte în performarea umană. Termenul este atestat în *Cartea Stihurilor* sau *Clasica Poemelor (Shi Jing)*, cu sensul de temeritate şi superbie, referindu-se concret la atitudinea bărbătească a unui erou în confruntarea cu un adversar. Astfel am putea explica şi compusul său grafic din două ideograme („om" şi „doi"), ca simbol al relaţiei, al evaluării prin raportare. Această idee a confruntării în cuplu se deplasează din registrul eroicului în zona performării sociale. **Ren** este preluat de Confucius cu sensul de autodepăşire, exigenţă de sine, competitivitate cu sine, prioritate acordată celuilalt. **Ren** este cheia ritualului, premisa reuşitei programului confucianist, care prevede codificarea exhaustivă a reacţiilor performative în orice situaţie dată.

4. A. Waley găseşte în acest paragraf maxima care justifică peregrinările lui Confucius: „Cînd într-un regat nu domnesc Omenia şi Dreptatea, părăseşte-l!"

4.2. Maestrul spune: „Cel lipsit de Omenie[1], multă vreme nici necazului, dar nici bucuriei nu poate să le ţie piept. Trăieşte liniştit în Omenie cel Omenos şi se bucură de roadele ei cel Înţelept[2]."

1. **Bu Ren** („cel lipsit de Omenie"), termen redat prin negarea cuvîntului **Ren** îl reprezintă pe cel egoist, cel care nu cooperează cu semenii săi (vezi şi 4.3.).
2. Metodă specifică a strategiei discursive în *Lun yu*. Termenii **ren zhe** („cel omenos") şi **zhi zhre** („cel care ştie", „cel înţelept") sînt antrenaţi într-o complexă relaţie de raportare: la primul nivel, ambii formează un cuplu care se opune termenului **bu Ren zhe** („cel lipsit de Omenie"); la nivelul al doilea, formează ei înşişi o pereche ce propune o ierarhie valorică: cel care e omenos în mod firesc se mulţumeşte să se bucure de omenia sa în mod pasiv, şi cel care are cunoaşterea (o cunoaştere a înseşi valorii Omeniei) o transformă în eficienţă, aceasta însemnînd inteligenţa practică, înţelepciunea adevărată.

Termenul **li** („a obţine profit"), care contribuie la realizarea acestei diferenţieri, nu are aici sensul de „profit personal" (blamat de Confucius), ci de rezultat practic („a se bucura de roade"). Cele două verbe, **an** („a trăi liniştit") şi **li** („a se bucura de roade"), ambele referitoare la Omenie, ne permit şi o lectură care propune disjuncţia dintre „performarea în sine a omului" şi „performarea cu profit".

4.3. Maestrul spune: „Numai omul care e om cu adevărat este în stare să iubească şi în stare să dispreţuiască[1]."

1. Comportamentul superior uman, prin atenta raportare la celălalt, presupune arta potrivirii şi alegerii, înseamnă a şti să iubeşti şi să dispreţuieşti. Confucius detaliază în mai multe rînduri obiectele acestor alegeri, subordonîndu-le verbelor **hao** („a iubi", „a preţui") şi **e** („a dispreţui") şi transformîndu-le într-un binom evaluativ: ce e bine şi ce e rău (vezi şi capitolul următor).

4.4. Maestrul spune: „Cel ce cu întreaga voinţă[1] întru Omenie se lasă călăuzit, nu mai poate fi de Rău[2] stăpînit."

1. **Zhi**, forţa interioară a unei personalităţi. În domeniul esteticii, termenul va descrie forţa interioară a creatorului manifestată în personalitatea operei.
2. În original, verbul **e** („a dispreţui"), folosit nominal cu sensul rezultatului său, „răul". Intră în raport de antonimie cu **Ren** („Omenia"), care devine emblema binelui.

4.5. Maestrul spune: „Bogăţie şi onoruri de orice om sînt dorite. Dar nu se bucură de ele dacă nu-s pe Calea Virtuţii[1] dobîndite. De sărăcie şi decădere orice om se fereşte. Dar n-o să scape de ele dacă nu în Virtute trăieşte. Dacă Omul ales se lasă de Omenie despărţit, cum va mai ajunge renumit? Omul ales nu se lasă de Omenie îndepărtat nici cît să înghită un dumicat[2]. Nici chiar atunci cînd e de necazuri şi deznădejde greu încercat."

1. În original, **Dao**, termen major care în textul confucianist are sensul de respectare a Căii drepte, a Regulii morale.
2. Literal, „cît să-şi termine de mîncat orezul".

4.6. Maestrul spune: „Eu unul[1] n-am văzut pe cineva care cu-adevărat Omenia să iubească şi Neomenia să dispreţuiască. Cel ce iubeşte Omenia nu mai ştie altceva în afară de ea[2]. Cel ce dispreţuieşte Neomenia nu mai lasă nimic din ce-i rău să se răsfrîngă asupra sa. Dar există oare cineva care o zi întreagă cu toată fiinţa lui să se lase astfel de Omenie pătruns? Căci, în ceea ce priveşte puterile[3], nu cred că nu i-ar fi îndeajuns. Poate c-o fi existînd şi vreunul de puteri lipsit, dar eu pe acela nu l-am întîlnit[4]."

1. Folosirea pronumelui personal **wo** („eu") în poziţia de subiect în locul lui **wu**, uzual, are valoare emfatică.
2. Secvenţa **wu yi shan zhi** prezintă dificultăţi pentru traducător. Exegeza chineză explică verbul **shang** ca „a întrece", dînd secvenţei interpretarea „a nu fi întrecut de altcineva/altceva". Opţiunea noastră s-a bazat pe comparaţia cu secvenţa simetrică următoare, care confirmă ideea acaparării totale a celui Omenos de către ţelul său superior. Am respins astfel ideea competitivităţii sugerată de unele interpretări precum „pe cel ce iubeşte Omenia nimeni altcineva nu-l întrece" (cf. D. C. Lau: „A man who finds benevolence attractive cannot be surpassed").
3. **Li**, forţa fizică.

4. Confucius insistă cu mai multe prilejuri asupra ideii că, deşi **Ren**, Omenia, este în puterea omului (în limitele impuse de forţa sa fizică), ea nu este niciodată „cu adevărat", adică total, atinsă, căci ea necesită şi un alt fel de forţă, care se construieşte şi se întreţine. Altfel spus, Maestrul admite că e un lucru omenesc să nu fii perfect, dar că important este să tinzi către perfecţiune (vezi şi 3.16.). A. Waley notează în acest sens: „It is the will not the way that is wanting."

4.7. Maestrul spune: „Greşelile pe care le săvîrşeşti te arată ce fel de om eşti[1]. Dacă ştii să cîntăreşti greşelile pentru fiecare, afli cîtă Omenie[2] acela are."

1. Literal, „pe fiecare îl include în categoria lui". Cuvîntul **dang** din sintagma tradusă astfel are sensul de „grupare categorială". A. Waley îl traduce prin „a set" şi îl explică apoi astfel: „a set of qualities which includes virtues". Prezenţa acestui termen contribuie la discreditarea unui vechi clişeu al sinologilor din descendenţa lui M. Granet, care consideră că gîndirea chineză veche nu avea conştiinţă categorială şi că, cel mult, erau folosite categorii difuze.
2. Exegeza consideră că ideograma **Ren** („Omenie") înlocuieşte aici omonimul **ren** („om"). Traducerea devine astfel: „după greşeli cunoşti omul", ceea ce nu modifică însă, după părerea noastră (constatăm şi cu acest prilej o exploatare voită a omonimiei), sensul global al frazei, căci termenul „om" este definibil prin gradul de „omenie" de care dă dovadă.

4.8. Maestrul spune: „Dacă în zori ţi se dezvăluie Calea[1], la asfinţit poţi să mori."

1. **Wen Dao**, literal, „auzi Calea", sintagmă formată din verbul **wen** („a auzi") care exprimă facultatea subtilă de a percepe. **Calea** apare astfel revelată, desluşită, ca model muzical al armonizării şi consonanţei. Alte traduceri interpretează verbul respectiv ca simplă ascultare a învăţăturii. Dar tot Confucius ne arată că aflarea lui **Dao** prin învăţare este un proces gradat şi continuu pentru cel ce nu are privilegiul de a se naşte cu cunoaşterea (vezi 16.9.). Ar însemna că, admiţînd sugestiile Maestrului, **Dao** poate fi aflat, cunoscut (**zhi**) fie încă de la naştere, fie atins prin învăţare, pe etape, sau, iată, prin brusca revelare. Ar mai însemna încă, după cum ne arată acest pasaj, că atingerea lui **Dao** este ţelul suprem — nu ai trăit degeaba dacă ai atins revelaţia lui — şi că performarea ar urma pe locul

al doilea. Asemenea interpretare este încă un argument în favoarea afinităţilor dintre confucianism şi daoism.

4.9. Maestrul spune: „Cărturarul[1] se dedică cu toată fiinţa Căii drepte. Dacă se ruşinează de hrana obişnuită şi de veşmintele grosolane, atunci nu merită să desluşeşti cu el tîlcurile înţelepte[2]."

1. **Shi**, termen emblematic, care denumeşte noua clasă a intelectualilor proveniţi din mica nobilime fără titlu şi avere pe care o impune dinamica socială în perioada „Primăverii şi Toamnei" (secolele al VIII-lea – al V-lea a. Chr.). Aceşti cărturari îşi oferă serviciile de consilieri la curţile princiare.

Accepţia termenului **shi** în textul lui Confucius este aceea de cărturar–funcţionar care îşi pune erudiţia şi virtuţile în slujba regatului, deci de intelectual cu menire etică şi politică.

Termenul **shi** are şi sensul de „cavaler", cum îl traduce A. Waley, „gentleman" (D. C. Lau), dar acest sens se transformă încă din vremea lui Confucius şi devine chiar un soi de sufix cu valoare de specialist, de învăţat. Astfel, pot fi distinse specializările cărturarilor vremii grupaţi în şcoli (filozofice): **wen shi**, literaţii confucianişti specializaţi în istorie şi comentariu de text, **fang shi**, „realiştii", magicieni şi chiromanţi, alchimişti şi divinatori daoişti, sau **wu shi**, specialişti în arte marţiale, aşa cum sînt cei din secta moistă (conform consemnărilor istoricului Sima Tan, mort în 110 a. Chr., citat de istoricul Sima Qian în *Memoriile* sale). Se precizează astfel şi sensul acestor şcoli filozofice, care se disting prin practici diferite, prin metoda proprie. Confruntarea dintre ele nu este atît o confruntare de idei, cît mai degrabă un conflict de prestigiu cîştigat prin eficienţa soluţiei propuse pentru a instaura ordinea (identificată de Feng Youlan [1985] drept problema fundamentală a filozofiei chineze cu vocaţie preponderent pragmatică).

Începînd cu dinastia Han (secolul al II-lea a. Chr.), termenul **shi** va desemna elita cărturărească care dirijează imperiul, birocraţia mandarinală ai cărei membri sînt recrutaţi pe baza examenelor imperiale (ce testează însuşirea Cărţilor Clasice) şi pe baza modului în care aplică în viaţă virtuţile confucianiste.

2. Ambiguitatea ultimei secvenţe (**wei zu yu yi ye**) este generată de verbul **yi**, care are sensul de „a discuta ca să-ţi clarifici sau să-ţi afirmi părerea", dar şi de „a se sfătui cu", „a stabili împreună cu". Faptul că semnul grafic

este format din cheia semantică „vorbă" şi foneticul „yi", el însuşi cu sens de adevăr, face ca acest verb să fie interpretat şi ca „a dezbate despre adevăr". A. Waley consideră că este vorba de sensul „a fi consultat (ca sfătuitor) în treburile statului".

Şi traducerea noastră a ales obiectul verbului pe baza semantismului său intern (în care intră indicaţia grafică). Aşa cum ne dovedeşte textul *Analectelor*, consultarea pe care o cereau principii sau oamenii politici era de acest tip, al „desluşirii tîlcurilor înţelepte", nelimitîndu-se strict la treburile politice.

4.10. Maestrul spune: „Omul ales se manifestă în lume[1] fără să fie pe faţă de partea a ceva şi fără a se împotrivi la altceva[2]. El e de partea a ceea ce e drept să fie aşa."

1. Lumea fenomenală, desemnată în filozofia chineză prin sintagma **tian xia** („sub cer"), are în textul confucianist sensul conotat de „societate".
2. Literal, **wu shi** („fără a se potrivi", „fără a se plia la") şi **wu mo** („fără a respinge", „fără a exclude"). Sensul esenţial este de a afirma şi a nega, operaţii brutale, agresive prin arbritraritatea lor, care pun în pericol Noima firească.

Omul ales, cunoscînd modelul firesc, caută să-l refacă, şi toate opţiunile sale ulterioare vor decurge de la sine, într-o armonizare spontană. Prin raportarea sa la model, el evită extremele şi se situează în centru. Accidentalului, parţialităţii şi subiectivităţii, Omul ales le preferă permanenţa, obiectivitatea şi imparţialitatea. Ceea ce refuză el este nu doar relativitatea care instaurează dezordinea, ci şi rigiditatea în fixarea unor reguli şi repartizarea mecanică a binelui şi răului. Confucius se arată partizan al unei flexibilităţi care păstrează obiectivul dreptăţii (**yi**) şi caută ca într-o situaţie dată să găsească, prin evaluare comparativă (**bi**), cea mai potrivită soluţie.

4.11. Maestrul spune: „Omul ales aspiră la Virtuţile cereşti, omul de rînd doar la bunurile lumeşti. Omul ales jinduieşte după Regula cu care dezordinea să stăvilească, cel de rînd se gîndeşte la felul în care el însuşi să se înavuţească[1]."

1. Pasajul este alcătuit din dublete antonimice repartizate în două serii: mai întîi, **jun zi** („Omul ales") şi **xiao ren**

(„omul de rînd"), reluate ca subiecte ale celor două perechi de propoziţii, apoi **De** („forţa morală ca manifestare a esenţei, a Cerului") şi **tu** („pămîntul", cu sensul de „cele lumeşti"), **xing** („răsplată după faptă") şi **hui** („folos", „bunăstare"), obiecte ale aceluiaşi verb, **huai** („a purta în inimă", „a tînji după"). Această simetrie anunţă procedeul paralelismului din rafinata poezie a dinastiei Tang (secolele al VII-lea – al X-lea): cuvintele asortate şi pe verticală realizează o consonanţă gramaticală, semantică şi simbolică.

O interpretare cu tentă „legistă" a pasajului este oferită în secolul al XIII-lea de comentatorul neoconfucianist Zhu Xi *(Zhu Zi. Quan shu)*: „Omul ales se gîndeşte la **De**, omul de rînd la confortul material. Omul ales la dreptate prin pedeapsă, omul de rînd la părtinire (favoruri)."

4.12. Maestrul spune: „Cel ce din propriul interes face faptei măsură nu-şi atrage asupră-i decît dezaprobare şi ură[1]."

1. Am păstrat valoarea maximă de aplicabilitate a spusei Maestrului, fără să introducem explicitări care nu există de altfel în text. A. Waley precizează că ar fi vorba de cei în situaţia de a lua hotărîri oficiale: „the rulers and upper classes in general."

4.13. Maestrul spune: „Se poate guverna un stat prin supunere şi renunţare la sine?[1] Se poate, vezi bine! Dacă Riturile n-ar sluji guvernării, atunci la ce bun le-am mai institui?[2]"

1. În textul original, termenul **li**, Ritualizarea, este dublat de **rang** („cedarea în faţa celuilalt").
2. Confucius propune o redefinire a politicului în relaţia sa cu Moralul, o guvernare a statului prin guvernarea de sine. Este un prilej de a se reafirma eficienţa Ritualizării, în sensul său de modelare a esenţei, altfel la ce bun Ritul, în cel de-al doilea sens al său de regulă a comportării exterioare.

4.14. Maestrul spune: „Nu te necăji, dacă nu ai un rang[1] anume. Să-ţi pese numai dacă n-ai puterea să meriţi un loc[1] demn în lume. Nu te necăji dacă nimeni cu-adevărat nu te ştie. Să faci ceea ce merită să te facă recunoscut de ceilalţi, asta tu însuţi cere-ţi ţie."

1. Termenii care împlinesc relaţia de afirmaţie–negaţie sînt obiectele nominale **wei** („poziţie socială") şi **li** („vertica-

litate", „statuare"). Grafic, relaţia dintre aceşti doi termeni — două moduri de a exista în lume — se obţine prin folosirea aceleiaşi ideograme, **li** „a sta în picioare", care, în cazul lui **wei**, este precedată de radicalul semantic „om".

4.15. Maestrul spune: „Shen[1], Calea mea constă într-un singur lucru tot cuprinzînd."

Zeng încuviinţează. Maestrul se retrage. Ceilalţi discipoli îl întreabă pe Zeng care e tîlcul spuselor sale. Zeng Shen răspunde: „Calea sa înseamnă atît: «Fii credincios ţie însuţi pe celălalt respectînd»[2]."

1. Zeng Shen, unul din discipolii lui Confucius (vezi şi 1.4.).

2. Cei doi termeni-emblemă din textul original, **zhong** („credincios", „loial") şi **shu** („deschis în afară", „receptiv faţă de celălalt") sînt interpretaţi de noi în relaţie de complementaritate, rezultat al unităţii interior-exterior. Anne Cheng confirmă această interpretare prin traducerea pe care o propune pentru cei doi termeni: „exigenţă faţă de sine" şi, respectiv, „îngăduinţă faţă de celălalt". Cunoscute în lumea sinologilor mai ales cu sensul de „loialitate" şi „reciprocitate", conceptele **zhong** şi **shu** redau conţinutul conceptului **Ren**, comportamentul superior uman, comportament prin care, supus regulii primatului celuilalt, nu-ţi anulezi personalitatea, nu-ţi trădezi eul.

4.16. Maestrul spune: „Omul ales înţelege totul întru a tuturor dreptate. Omul de rînd doar propriului folos[1] îi face parte."

1. Termenii **yi** („dreptate") şi **li** („profit") realizează opoziţia mai ales ca sferă a manifestărilor lor: la nivelul binelui comun şi la nivelul egoist, personal. Sensul de „interes personal" al termenului **li** este consolidat de filozoful Meng Zi, în timp ce la Mo Zi el este deviat exact în sensul opus, acela de „profit comun".

4.17. Maestrul spune: „Dacă întîlneşti un Om ales[1], caută să vezi cum ai putea să fii la fel. Dacă întîlneşti unul care nu-i astfel, scrutează-ţi înlăuntrul şi vezi dacă n-ai metehnele pe care le are el."

1. Termenul **xian** („cel deosebit") este echivalent în context cu cel de **Jun Zi** („cel nobil") (vezi 1.1.) şi a fost tradus de noi tot prin „Omul ales, superior", căci ambii termeni reprezintă acelaşi model uman confucianist. În această

secvenţă, **xian** este reluat prin corolarul său negativ **bu xian** („cel care nu este om ales"). Vezi şi 19.3., unde apare varianta **Da Xian** („un mare om ales").

Statutul gramatical al acestui cuvînt este incert: folosirea sintactică în poziţiile privilegiate ale substantivelor (subiect sau predicat) ni-l prezintă ca pe o nominalizare ce provine, credem, dintr-un adjectiv (summum de calităţi superlative dobîndite).

A. Waley şi D. C. Lau traduc **xian ren** prin „good man", şi **Jun Zi** prin „gentleman".

4.18. Maestrul spune: „Cînd îţi slujeşti părinţii, chiar dacă ai ceva de îndreptat, fă-o cu blîndeţe. Dacă vezi că nu eşti ascultat, fără bruscheţe fii şi nu li te împotrivi. Dezamăgit în sinea ta, să nu-ncepi totuşi a huli."

4.19. Maestrul spune: „Să nu porneşti la drum lung cît părinţii încă trăiesc. Iar, dacă trebuie să pleci, să ştie locul[1] unde te găsesc."

1. În legătură cu sintagma din original, **bi you fang** („neapărat să existe locul"), interpretată ca indicaţie a spaţiului precis determinat în care se află fiul în timpul călătoriei sale, A. Waley adaugă motivaţia următoare: în caz că unul din părinţi moare, fiul trebuie anunţat pentru a se întoarce să îndeplinească ritul funerar.

4.20. Maestrul spune: „Fiu cu respect filial adevărat poate fi numit acela care după trei ani n-a schimbat Calea lăsată de răposatul său tată[1]."

1. În original **fu zhi Dao**, în traducere literală „Calea tatălui", are aici înţelesul de direcţie de viaţă trasată de părinte, învăţăturile părintelui (vezi şi 1.11.).

4.21. Maestrul spune: „Nu se poate să nu le ţii minte părinţilor vîrsta. Asta, pe de-o parte, te poate bucura, pe de alta, întrista."

4.22. Maestrul spune: „Cei vechi erau zgîrciţi la vorbă de teama ruşinii[1] pe care le-ar fi putut-o aduce neputinţa de-a trece vorba-n faptă."

1. **Chi** („ruşine"), concept echivalent cu „pierderea feţei". Explicaţia grafemului (format din „ureche" şi „a se opri") se înscrie în registrul onoarei: „a se opri la urechea cuiva", „a se face de pomină".

Confucius insistă asupra credibilităţii prin act, idee concretizată prin zicala „fapte pe măsura vorbelor", „nu vorbe, ci fapte", care pare să fie la originea dictonului modern „nu teorie, ci practică."

4.23. Maestrul spune: „Cînd ştiu să se stăpînească rari sînt acei ce ajung să greşească[1]."

1. În original, sintagma foarte laconică **yue shi** („a greşi prin reţinere").

4.24. Maestrul spune: „Omul ales la vorbă-i zgîrcit[1], dar se pune imediat pe treabă cînd are ceva de-nfăptuit[2]."

1. Verbul **ne** („a fi zgîrcit la vorbă") are şi conotaţia de rostire simplă, fără retorică.
2. Alte variante: „Omul ales e încet la vorbă, dar iute la faptă"; „Omul ales mai degrabă tace, dar cînd e de făcut face."

4.25. Maestrul spune: „Forţa Virtuţii[1] nu se arată în singurătate: trebuie să aibă-n jur vecini[2] ca să se-arate."

1. **De**, adică **Dao**, Principiul supremei Virtuţi în manifestarea sa activă.
2. Traducere literală a termenului **lin** („vecin"), folosit în text cu o intenţionată sugestivitate. În concepţia lui Confucius, forţa virtuţii nu se manifestă în izolare, ci doar între parteneri, într-o situaţie stimulatoare.

4.26. Zi You spune: „Cel ce, aflat în slujba principelui, e prea cicălitor[1] îşi atrage dizgraţia. Cel ce cu prietenii e prea cusurgiu[1] pe toţi şi-i va îndepărta."

1. Am tradus diferit verbul **shuo** din cele două fraze. Cu o intensiune greu de circumscris, acest cuvînt redă o atitudine critică, lipsită de supleţe, cel ce o afişează fiind un soi de „spin în coastă", greu de suportat şi de manevrat. Unele interpretări (ca, de exemplu, cea a lui Zheng Xuan din dinastia Han) consideră că este vorba de o altă formă grafică a verbului **shuo**, cu sensul de „a enumera (greşelile)".

Capitolul 5

GONG YECHANG

[DESPRE OMUL ALES]

5.1. Maestrul spune despre Gong Yechang[1]: „E bun de-nsurat. Deşi a fost închis[2], nu s-a făcut de nimic vinovat."

Şi propriei fiice i l-a dat de bărbat.

1. Discipol originar din regatul Qi.
2. Sensul de „a fi închis este redat în original metonimic prin **lei xie** („frînghia cu care este legat cel învinuit").

5.2. Maestrul spune despre Nan Rong[1]: „Într-un regat bine guvernat[2], şi-ar obţine rangul meritat. Chiar şi-ntr-un regat prost guvernat[2] ar reuşi să scape de pedeapsa capitală sau de mutilare." Şi i-o dădu de soţie pe fiica fratelui mai mare[3].

1. Discipol numit şi Nan Gongkuo, identificat de comentatori drept fiul lui Meng Yizi, şeful familiei nobile Meng.
2. Prezenţa sau absenţa modelului bun de guvernare este redată prin sintagmele **you Dao** („are Dao"), **wu Dao** („nu are Dao"). **Dao**, Principiul, Norma maximă, este interpretabil în *Analecte* în funcţie de contextul în care se manifestă: în domeniul politic, **Dao** reprezintă buna guvernare a unui suveran care are grijă de supuşii săi, iar, în cel etic, **Dao** este Virtutea supremă, conduita-etalon.
3. Confucius îşi asumă îndatoririle de părinte ale fratelui mai mare, despre care comentatorii tîrzii afirmă că era un neisprăvit.

5.3. Maestrul spune despre Zi Jian[1]: „Acesta este un Om ales cu adevărat. Dacă regatul Lu n-ar avea asemenea oameni deosebiţi, atunci el de la cine ar fi învăţat?[2]"

1. Numele cu care i se adresa Confucius discipolului Fu Buqi, identificat de exegeză şi ca Fu Zijia, viitorul guvernator al cetăţii Shanfu.

2. Verbul **qu** („a obţine") din textul original permite subînţelegerea unei surse, a modelului emiţător al învăţăturii.

Nedeterminarea obiectului verbal **si** („aceasta") a condus şi la alte variante, de tipul „de unde şi-a obţinut calităţile" (cf. D. C. Lau), care menţin însă ideea sursei de exemplaritate.

Aceste modele evocate de Confucius nu sînt plasate doar în timpurile vechi şi nu sînt intrate deja în mit, ci, iată, şi în contemporaneitate.

5.4. Zi Gong întreabă: „Dar eu ce fel sînt?"

Maestrul răspunde: „Tu eşti un vas[1]."

Discipolul: „Ce fel de vas?"

Maestrul: „Un vas preţios precum acela în care se aduce spiritelor prinos."

1. În original, **hu lian**, vas ritual foarte preţios din jad, folosit la sacrificii. Metafora repetată a „vasului", a recipientului (vezi şi 2.12.) subliniază importanţa interiorităţii, a puterii de absorbţie şi reţinere. Omul nu este doar o exteriorizare, apt doar de o instrumentare mecanică, ci o interioritate, bogată şi profundă.

Maestrul îl consideră pe discipolul Zi Gong ca pe unul care se află în acest stadiu al descoperirii forţei sale, a capacităţii sale deosebite, a acestui har al unei receptivităţi de excepţie, care urmează însă a fi „umplut" cu învăţătură şi „mînuit" ritual. Discipolul este văzut de maestru ca un vas preţios prin ceea ce ascunde în interior şi prin efectul pe care îl poate produce în situaţia performării.

Această calitate a „cuprinderii", a „conţinerii" poate fi corelată cu **yin** „conţinerea în profunzime", „ascunderea", termen foarte speculat şi în estetica chineză, ce valorizează în mod deosebit discreţia. Conţinutul profund, esenţial, se lasă manifestat exterior, într-o formă care ea însăşi să ascundă, să sugereze doar şi să nu-l dezvăluie direct, ostentativ.

5.5. Cineva spune: „Yong[1] este omenos, dar îi lipseşte darul vorbirii[2]."

Maestrul spune: „Şi la ce i-ar servi acest dar? Cel care vorbeşte prea mult ajunge ades de alţii să fie urît. Nu ştiu dacă Yong este cu adevărat virtuos, dar, dacă ar fi bun de gură, la ce i-ar fi de folos?"

1. Discipolul Ran Yong, supranumit şi Zhong Gong.

2. În original, verbul **ming** la forma negativă are, ca şi verbul următor, folosit ca atribut, **xie ren** („cel care vorbeşte mult"), sensul de a fi abil în vorbire prin arta argumentaţiei. Cum această artă era specifică „dialecticienilor" nominalişti, s-ar putea ca referirea critică făcută de Confucius să aibă această adresă. Maestrul Kong este partizanul vorbirii adecvate al discursului laconic şi eficient bazat pe percutanţa citatului şi a definiţiei. „Darul vorbirii" se referă deci la un anume tip de a vorbi: argumentaţia abilă, verbozitatea, învăluirea prin cuvinte, „capcana cuvintelor" cum spune Zhuang Zi.

5.6. Maestrul îi dă voie lui Qi Diaokai[1] să accepte o slujbă în guvernare, dar acesta refuză spunînd: „Nu mă simt încă demn". Iar Maestrul se bucură de acest semn[2].

1. Discipol cunoscut şi sub numele de Zi Kai.
2. Am introdus în traducere obiectul verbului într-o explicitare ce insistă asupra metodei pedagogice a lui Confucius, bucuros cînd discipolul atinge o conştiinţă de sine: îşi cunoaşte obiectivele şi îşi evaluează corect puterile, este în stare să-şi prevadă limitele într-o situaţie dată.

5.7. Maestrul spune: „Calea cea dreaptă nu este urmată[1]. Aşa că mai bine m-aş lăsa dus într-o corăbioară în largul mării[2] în pribegie, şi poate Zi Lu mi-ar putea fi tovarăş de drum."

Auzind acestea, Zi Lu se arată plin de bucurie.

Maestrul spune: „Zi Lu, curajul tău e mult mai mare decît mi-am închipuit[3]. Dar pentru aşa ceva nu cred că eşti nici tu din aluatul potrivit[4]."

1. Prin sintagma **Dao bu xing** („Calea nu se înfăptuieşte") din textul original, Maestrul îşi exprimă direct dezamăgirea că învăţătura nu îi este pusă în practică. Cuvîntul **xing** este verbul predilect al actului.
2. „Marea" (**hai**), metaforă folosită de obicei de Confucius ca simbol al egoismului, reprezentînd calea de cîştig a neguţătorului, a omului de rînd care aleargă după profit, se opune în acest context Căii morale a altruismului şi generozităţii.

A. Waley interpretează dorinţa de plecare pe mare a Maestrului ca plecare la barbari, gest de deznădăjduită renunţare şi de amară atitudine critică totodată (ca o manifestare chiar a speranţei de a găsi la barbari o audienţă

mai bună decît la cei civilizaţi, după cum crede şi J. Needham, (vol. 4, 1971, p. 396).

3. Literal, „felul în care iubeşti curajul mă întrece" (**hao yong guo wo**). Secvenţa, interpretată de obicei ca exprimînd un curaj ce întrece aşteptările, reprezintă mai degrabă un soi de recul strategic al Maestrului, care în amărăciunea sa, a făcut o propunere hazardată. Maestrul îşi ia seama, şocat de efectul vorbelor sale, la care Zi Lu reacţionează cu un entuziasm care îl surprinde. Devine conştient de nebunia unei asemenea aventuri nu atît ca pericol, cît ca nepotrivire cu firea proprie. Pe de altă parte, cauza entuziasmului discipolului rămîne ea însăşi discutabilă: acesta e molipsit de ideea în sine a aventurii sau, pur şi simplu, este gata, din devotament, să fie alături de Maestrul său chiar şi în această „nebunie"?

4. Foarte ambiguă, sintagma finală (**wo suo qu cai**) orientează traducerile în două direcţii diferite: „nu avem materialul necesar pentru o asemenea călătorie" şi „ne lipseşte echipamentul pentru această călătorie". Dacă cuvîntul **cai**, care are sensul concret de „material", este interpretat simbolic, metaforic, atunci el se traduce, aşa cum am procedat şi noi, prin „nu avem stofă de aventurieri-navigatori". Dacă el rămîne cu înţelesul de „material lemnos", referinţa se opreşte chiar la alcătuirea ambarcaţiunii. Aceeaşi ideogramă, citită **zai** impune o traducere total diferită a secvenţei. Cea mai onestă interpretare este aceea care optează pentru sensul general cel mai profund: „nu avem ce ne trebuie pentru o asemenea întreprindere".

Ca mostră a dificultăţii traducerii, enumerăm cele două perechi de omofone cu sensurile lor, reprezentate grafic de aceeaşi ideogramă: **cai**[1] („material alcătuitor", „material de construcţie"), **cai**[2] („a judeca", „a tranşa"), **zai**[1] („a încărca", „încărcătură"), **zai**[2] (particulă exclamativă).

Am remarca, de asemenea, ca exemplu al speculării semantice şi grafice a cuvîntului, jocul de cuvinte din prima propoziţie: **fu** („mică ambarcaţiune") şi **fu** („a pluti pe apă"), cel dintîi avînd radicalul „lemn", iar cel de-al doilea radicalul „apă".

· **5.8.** Domnia sa seniorul Meng Wubo[1] îl întreabă pe Maestru: „Zi Lu a atins cu adevărat Virtutea?"

Maestrul răspunde: „Nu pot şti."

Celălalt iar întreabă, şi Maestrul îi răspunde aşa: „Într-un regat cu o putere de luptă de o mie de care i s-ar putea încredinţa lui Zi Lu drept însărcinare depar-

tamentul armatei[2]. Dar nu pot şti dacă a atins cu adevărat Omenia."

„Dar Qiu?[3]", Meng Wubo iar întreabă.

Maestrul: „Lui Qiu poate să i se încredinţeze să administreze o cetate cu o mie de familii sau un ţinut cu o putere de luptă de o sută de care[4]. Dar dacă-i Omenos pe deplin nu pot şti."

„Dar Chi?[5]"

Maestrul: „La curte, încins cu eşarfa de dregător, sînt sigur că va şti să primească solii cu meritatul onor, dar tot nu ştiu dacă e pe deplin virtuos."

1. Mare senior, menţionat şi în 2.6.
2. Însărcinările pe care le-ar putea îndeplini cei trei discipoli sînt marcate prin termenii care desemnează sfera manifestării abilităţii lor: **fu** („departamentul militar"), **yi** („cetatea", „tîrgul"), **zai** („curtea unui mare nobil"). Se schiţează astfel o evaluare scalară a discipolilor care ar putea atinge Virtutea superioară a Omeniei (**Ren**): Zi Lu, în stare de o mare răspundere, capabil să conducă destinele unui regat, Ran Qiu, apreciat ceva mai modest şi Chi, priceput doar la protocol. Este de remarcat aici, în orice caz, importanţa superioară acordată de Maestru responsabilităţii politice.
3. Discipolul Ran Qiu.
4. Un regat cu o sută de care de luptă sau o cetate cu o mie de familii erau socotite ca modeste pentru acele timpuri.
5. Numele familiar cu care Maestrul se adresează discipolului Gong Xichi sau Gong Xihua.

5.9. Maestrul îl întreabă pe Zi Gong: „Dintre tine şi Hui[1], care crezi că-i mai învăţat?"

Zi Gong răspunde: „Cum aş îndrăzni să fiu cu Hui comparat? El, dacă aude un lucru, din el înţelege zece. Pe cînd eu, din unul auzit, abia dacă încă unul pot înţelege."

Maestrul: „Într-adevăr cu el nu te poţi compara. Nici tu, şi nici eu însumi nu-l putem egala[2]."

1. Discipolul Yan Hui (vezi şi 2.9.).
2. Structura finală a acestei secvenţe (**wu yu ru fei ru ye**) permite două traduceri: „eu (împreună) cu tine nu-l putem egala" şi „eu, ca şi tine, (cred) că nu-l poţi egala". Ambiguitatea este generată de cuvîntul **yu**, conector al celor doi termeni (**eu–tu**), care poate fi conjuncţie sau verb

cu sensul de „a fi de acord cu“, „a crede ca şi“. O traducere neutră, „cred ca şi tine că nimeni nu-l poate egala“, care nu l-ar include direct pe Maestrul Kong, este de asemenea posibilă.

5.10. Zai Yu[1] dormea ziua-n amiaza mare.

Maestrul spune: „Lemnul putred nu poate fi dăltuit, zidul din lut moale nu poate fi văruit. La ce bun să fie Zai Yu muştruluit?“ Şi adaugă: „Mai demult, mai întîi vorbele omului le ascultam, şi după ele în faptele lui mă încredeam[2]. Acum îl ascult, dar aştept să văd cu ochii mei cum este cînd se apucă de făcut. De cînd cu Zai Yu, nu mai sînt ca la-nceput.“

1. Vezi şi 3.21.
2. Cele două atitudini ale Maestrului sînt exprimate prin dictoane cu structuri identice: **ting qi yan xin qi xing** („îi asculţi vorbele şi acorzi credibilitate faptelor“) şi **ting qi yan guan qi xing** („îi asculţi vorbele şi-i cercetezi faptele“). Opoziţia este marcată prin simpla înlocuire a verbului **xin** („a acorda credit“) cu **guan** („a contempla prezenţa“).

Maestrul ajunge la convingerea, rezultată din experienţa sa pedagogică, că numai în acţiune pot fi testate virtuţile. Cel în care s-a investit învăţătura şi ajunge doar să vorbească ceea ce este potrivit, dar nu aplică practic cele învăţate reprezintă o cauză pierdută.

5.11. Maestrul spune: „Pînă acum n-am întîlnit nici un om puternic[1] de neclintit.“

Cineva întreabă: „Dar Shen Cheng?[2]“

Maestrul răspunde: „E unul de propriile dorinţe[3] subjugat. Cum ar putea el oare să devină puternic[1] cu adevărat?“

1. Calificativul **gong** („puternic“) capătă în context valoarea figurată de „de o fermitate absolută“, „rezistent la orice imixtiune din exterior“, „neclintit în urmărirea ţelului“.
2. Discipol căruia Maestrul îi mai spune şi Zhou. Se crede că ar fi acelaşi cu Shen Dan din lista discipolilor întocmită de istoricul Sima Qian în *Memoriile* sale.
3. Termenul **yu** („a dori“, „dorinţă“) capătă, prin raportare la calificativul **gong**, exprimat anterior, o valoare superlativă şi semnificaţia de „pierdere de sub control a obiectivului“, „imposibilitatea de a-ţi mai dirija voinţa şi acţiunea“. Acest tip de dorinţă va fi incriminată de neoconfucianismul secolului al XII-lea. Pentru daoişti şi budişti, acest

termen are conotaţia de renunţare la ceea ce este ambiţie deşartă.

5.12. Zi Gong spune: „N-aş vrea deloc să-i fac altuia[1] ceea ce mie însumi să mi se facă nu mi-ar plăcea."
Maestrul: „Oh, dar tu eşti cu totul departe de aşa ceva!"

1. În text, predicaţia este redată prin predicaţia **verb + obiect (jia zhu)**, avînd sensul de „a te impune cuiva", „a copleşi pe cineva cu ale tale". În general, i s-a dat interpretarea de „a trata rău pe cineva".

5.13. Zi Gong spune: „Învăţăturile Maestrului despre Rituri, Muzică şi Stihuri[1] le putem asculta. Dar ce-ar spune despre Firea lucrurilor[2] şi Calea Cerului[3] de la el nu putem afla[4]."

1. Am tradus explicit sintagma **wen zhang**, care reprezintă ştiinţa umanistă, filologică şi artistică a cărturarului umanist, însuşită prin studierea Cărţilor Clasice. Sensul său literal este „subiecte (de tip) **wen**", adică subiecte aparţinînd domeniului cultural în care trebuie să se specializeze cărturarul (vezi şi nota 1 de la 6.13. despre termenul **ru**).
2. Structura **verb + obiect yan Xing yu Tian Dao** („a vorbi despre Fire şi despre Calea Cerului"), aflată în raport adversativ cu perechea sa sintactică **wen zhang**, conţine termenul **Xing**, care va deveni mai tîrziu un concept foarte important al filozofiei chineze, o dată cu şcoala neoconfucianistă din timpul dinastiei Song. Termenul este preluat de neoconfucianişti în accepţia pe care o dăm şi noi în traducerea de faţă, şi nu doar ca „natură a omului", aşa cum optează majoritatea variantelor. A. Waley insistă asupra accepţiei de „natură" a cuvîntului **Xing**, pentru a pune în evidenţă opoziţia pe care acesta o realizează cu **wen**, cultura. Traducerea noastră surprinde şi ea această opoziţie, cu nuanţările „învăţătură" şi „fire" (vezi şi 17.2.). Dacă nu sîntem întru totul de acord cu traducerea lui **Xing** doar ca „natură umană" este şi pentru că Maestrul vorbeşte permanent în *Analecte* despre acest topic, despre forţa naturii umane şi despre perfectibilitatea ei. Sensul lui **Xing** este acela de însemn al proiectării esenţei în aparenţă, în oricare din cele „zece mii de lucruri" ale lumii fenomenale. Se nuanţează astfel şi mai puternic sensurile celor doi ter-

meni în opoziţie: **wen**, însemnele culturii, şi **Xing**, însemnele naturii.
3. Calea Cerului (**Tian Dao**). Modelul superior al naturii, care se instituie în model de respectat şi de preluat de om prin Calea Omului (**Ren Dao**).
4. Maestrul Kong vorbeşte despre cele ce se pot însuşi prin metoda sa de învăţare (cele aparţinînd lui **wen**), şi nu despre temeiurile lumii (**Xing** şi **Tian Dao**). Deşi el nu se exprimă despre Firea lucrurilor şi nici despre Calea Cerului, refuzul său nu implică totuşi negarea acestor topice, ci, dimpotrivă, acceptarea lor ca lucruri esenţiale (din planul superior al metafizicii) asupra cărora nu are nimic de spus faţă de ceea ce se ştie sau probabil asupra cărora nu se poate formula un discurs (un refuz, în manieră daoistă, de a formula indicibilul, „inexprimabilul ce se arată").

5.14. Cînd Zi Lu afla un lucru, nu se apuca imediat de înfăptuit, cu grijă că ar mai fi încă un altul de auzit[1].

1. Laconismul pasajului, lipsa marcării dintre fraze fac pasajul ambiguu. În legătură cu ceea ce ar mai putea auzi discipolul Zi Lu, exegeza specifică referinţa la ceea ce ar mai putea spune în plus Maestrul. Considerăm că acest paragraf confirmă strategia testării variantelor, lecţia flexibilităţii şi a atenţiei asupra alternativelor, înaintea opţiunii pe care Maestrul însuşi o propune în *Analecte*.

5.15. Zi Gong întreabă: „De ce Kong[1] a fost numit după moarte «Cel Civilizat»?"
Maestrul răspunde: „Era sensibil, iubea studiul, nu se ruşina să înveţe de la cei care-i erau inferiori în rang. Iată de ce supranumele de **Wen** i s-a dat."

1. Kong Yu, nobil din regatul Wei, numit postum **Wen**-„Cel Civilizat". În cartea *Zuo Zhen*, sînt consemnate o serie de defecte de comportament ale acestui personaj, de aceea discipolul Zi Gong este nedumerit.

5.16. Maestrul spune despre Zi Chan[1]: „Patru lucruri fac din el un om ales: în acţiuni, e demn şi ceremonios; pe suveran îl slujeşte temeinic şi credincios, iar cu cei mulţi pe care-i are-n grijă e generos, şi corvezile cînd le împarte o face cu cumpătare şi dreptate[2]."

1. Supranumele lui Gong Sunqiao din regatul Zheng, prim-ministru foarte competent.

2. Cele patru calităţi enumerate sînt în original termeni cu semantism bogat, de aceea în traducere am preferat şi unele dublete complementare. De remarcat aici prezenţa verbului **yang** („a creşte pe cineva", „a educa"), folosit pentru a marca atitudinea de părinte sau de Maestru a Omului ales faţă de popor.

5.17. Maestrul spune: „Yan Pingdong[1] e bun să lege cu alţii prietenie[2]. Fie timpul cît de lung, respectul ce-l poartă prietenilor e acelaşi ca la început[3]."

1. Nobil din regatul Qi, numit şi Yan Ying, personaj a cărui biografie se află consemnată în *Memoriile* istoricului Sima Qian.
2. În original, **shan yu ren jiao** („a fi bun la stabilirea de relaţii cu oamenii"). Verbul **jiao**, folosit în această sintagmă cu sensul de „a face schimb", presupune o relaţie bilaterală, un schimb reciproc, de pe poziţii egale, deci echitatea şi transparenţa relaţiilor dintre parteneri.
3. Secvenţa finală este ambiguă, căci verbul nu-şi precizează actantul, astfel că poate fi tradusă şi prin „respectul pe care i-l poartă prietenii este acelaşi".

5.18. Maestrul spune: „Zang[1] adăposteşte la el acasă o broască ţestoasă uriaşă[2]. Bolta încăperii imită munţii, iar stîlpii cu vegetaţie-s pictaţi[3]. Se mai poate spune oare că Zang este dintre cei luminaţi?[4]"

1. Zang Wenzhong, nobil din regatul Lu.
2. În original, **Cai**, numele regatului care îi dăduse lui Zang o asemenea broască ţestoasă ce servea la divinaţie.
3. Un astfel de fast decorativ era permis numai în templul strămoşilor imperiali şi doar suveranii aveau dreptul de a folosi broasca ţestoasă la divinaţie.
4. Interogaţia finală, care exprimă mirarea faţă de comportamentul nobilului Zang, este în original ambiguă. O altă traducere posibilă ar fi: „cum de i-a dat prin minte aşa ceva?". În orice caz, sînt condamnate aici alterarea cutumei şi părăsirea poziţiei centrului, atitudine caracteristică înţeleptului confucianist.

Termenul final **zhi** („a şti", „a cunoaşte"), asupra căruia pluteşte îndoiala, poate să se refere şi pur şi simplu la modul în care trebuia întreţinută o broască ţestoasă menită divinaţiei. Conform cărţii *Guan Zi*, ea trebuia ţinută pe o terasă specială şi umezită zilnic cu sîngele de la patru tauri.

5.19. Zi Zhang întreabă: „Zi Wen[1] a fost de mai multe ori numit prim-ministru al regatului Chu, dar niciodată n-a arătat că s-ar simţi prin asta bucurat. Şi tot de-atîtea ori din slujba asta a fost îndepărtat, dar n-a dat niciodată vreun semn că ar fi fost supărat. Ba, mai mult, cînd în locul lui altul îi urma, el îl încunoştinţa de îndatoririle care i-au revenit. Un asemenea om cum poate fi numit?"

Maestrul răspunde: „Că are **Zhong**–Loialitatea."

Zi Zhang: „Dar are şi **Ren**–Suprema Virtute."

Maestrul: „Dacă a atins sau nu **Ren**, nu-ţi pot răspunde."

Zi Zhang i se adresează iar: „Cînd Cui Zhu[2] îl ucise pe prinţul din Qi[3], Chen Wenzi[4], care stăpînea un domeniu de zece care de luptă, îşi lăsă bunul lui şi se băjeni. Adăpostit în alt regat, ar fi spus că nici guvernarea de-aici nu e decît cea a lui Cui Zhu mai presus, şi iar plecă-n alt loc. Şi iarăşi aici, dup-o vreme, spuse că guvernarea aceea mai bună decît a lui Cui Zhu nu-i pare-a fi. Felul acesta de a se purta al lui Chen Wenzi cum se poate numi?"

Maestrul: „Asta **Qing**[5]–Integritate o socotesc a fi."

Zi Gong: „Dar a atins el **Ren**–Omenia?"

Maestrul: „Nu se poate şti. Şi de fapt ce m-ar îndreptăţi să cred că da?"

1. Ministru în regatul Chu, cunoscut şi sub numele de Dougou Wutu.
2. Nobil din regatul Qi.
3. Episodul se referă la o întîmplare din 548 a. Chr., cînd Cui Zhu îl ucide pe principele Qi, care îl ofensase seducîndu-i soţia.
4. Ministru în regatul Qi.
5. În seria termenilor care definesc Omul ales se înscrie şi **qing**, ce pare să desemneze o variantă a loialităţii şi echităţii.

5.20. Se spunea că Ji Wen[1], cînd se apuca să facă ceva, înainte de trei ori asupra celor ce avea de făcut se întreba. Maestrul, auzind asta, spune: „De două ori îi ajungea."

1. Demnitar din regatul Lu, care a trăit într-o perioadă anterioară lui Confucius.

5.21. Maestrul spune: „Cînd regatul era după Cale guvernat, Ning Wu[1] se arăta şi el luminat. Cînd regatul nu era guvernat cu rost, el însuşi devenea dintr-o dată prost. Luminaţi aşa ca el mai pot şi alţii să fie, dar nimeni nu-l poate imita în felul în care-şi prefăcea deşteptăciunea în prostie[2]."

1. Demnitar, ministru din regatul Wei.
2. În timpul domniilor tiranice şi lipsite de armonie, cărturarul luminat, printr-o subtilă artă a disimulării, se ferea să mai apară şi să fie implicat în viaţa publică. Confucius însuşi, deşi arde de nerăbdare să fie de folos într-o slujbă oficială, nu-şi oferă serviciile unui prost guvernator, ci stă deoparte.

Textul, ambiguu, permite interpretarea propusă de noi, la fel de bine ca şi pe cealaltă, la propriu: un ministru depinde de suveranul său, de felul în care îi este valorificată capacitatea.

5.22. Aflîndu-se în regatul Chen[1], Maestrul spune: „Să ne întoarcem, hai să ne întoarcem acasă! Discipolii mei ţintesc departe şi-s instruiţi cu tot ce se cuvine, dar tot nu ştiu s-aleagă ce este mai bine."

1. Vechi regat din timpul dinastiei Zhou, loc îndepărtat, în care Confucius ajunge în peregrinările sale în căutarea unui principe luminat, care să-i aplice programul său politic. Aici el pare să-şi dea seama de utopia căutărilor sale şi că este necesar să se limiteze la menirea de Maestru faţă de tinerii discipoli (**xiao zi** „copiii") de acasă, pe care îi socoteşte plini de forţă şi ambiţie, dotaţi cu toate calităţile, dar care încă nu ştiu să aleagă dreapta măsură.

Exegeza chineză de tradiţie recentă interpretează ultima propoziţie ca avîndu-l ca subiect pe Confucius însuşi, sensul rezultat fiind „dar eu nu ştiu să-i îndrum, să-i conduc". Posibilitatea unei traduceri diferite este permisă de verbul **zai** („a alege", „a tranşa"), această alegere putînd fi atribuită fie discipolilor, fie Maestrului.

5.23. Maestrul spune: „Bo Yi şi Shuo Qi[1] n-au purtat nimănui ranchiună şi, în felul acesta, n-au avut niciodată parte de ură."

1. Două personaje celebre din istoria mitizată a Chinei, simboluri ale loialităţii, care au preferat să moară decît

să-şi trădeze suveranul. Fii ai lui Gua Zhuqun, principele unui regat de la sfîrşitul dinastiei Yin, cînd ultimul împărat al acestei dinastii este înlăturat, ei refuză să-l trădeze şi nu numai că nu luptă împotriva lui, dar resping şi bucatele noii dinastii Zhou, murind prin înfometare în sihăstria unde se retrăseseră. Exemplaritatea lor se datorează, în acelaşi timp, şi atitudinii de „cedare în faţa celuilalt" (**rang**) pe care o adoptă la moartea tatălui lor, cînd fiecare renunţă la succesiune în favoarea celuilalt. Confucius îi menţionează aici ca modele de blîndeţe şi bunătate (vezi şi 7.15.).

5.24. Maestrul spune: „Cine crede că Wei Sheng[1] a fost un om drept cu-adevărat? Cînd cineva i-a cerut puţin oţet, el cică s-ar fi dus la un vecin să-i ceară, apoi celuilalt ca din partea lui i l-ar fi dat."

1. Wei Shenggao din regatul Lu, personaj citat de asemenea de filozoful Zhuang Zi, precum şi în cartea *Zhan guo ce (Politica Regatelor Combatante)*, ca model de corectitudine. Comportamentul său exemplar este fixat într-o povestire sapienţială: dorind să-şi respecte cuvîntul dat unei fete, el se agaţă de stîlpul podului şi se lasă înecat de puhoaiele rîului care se revărsase.

Confucius demonstrează prin exemplul dat că etalarea excesivă a unei virtuţi o poate submina în mod paradoxal pe alta.

5.25. Maestrul spune: „Vorbe meşteşugite, obraz prefăcut, temeneli linguşitoare, toate astea erau pentru Zuo Qiuming[1] lucruri de ruşine; cum sînt şi pentru mine! Să-ţi ascunzi dispreţul faţă de cineva şi să-i ceri prietenia era un lucru socotit de Zuo Qiuming de ruşine; şi tot aşa e socotit şi de mine."

1. Se crede că este vorba de istoricul Zou Qiuming, creditat de confucianiştii tîrzii ca discipol al Maestrului, sub îndrumarea căruia a redactat cartea *Zuo Zhuan (Biografiile lui Zuo)*, comentariu al *Analelor Primăverii şi Toamnei*.

5.26. Auzindu-i pe Yan Hui şi pe Zi Lu alături de el, Maestrul spune: „Ce-ar fi ca fiecare din noi să spună ce are drept ţel?"

Zi Lu: „Aş vrea să-mi împart cu prietenii care şi cai, haine şi blănuri şi chiar de se pierd şi se rup, să nu-mi pese defel."

Yan Hui: „Aş vrea să nu mă laud că-s bun şi nu eu singur să-mi dau meritele în vileag."

Zi Lu: „Dar am putea, Maestre, să aflăm ce dumneavoastră v-ar fi drag?"

Maestrul răspunde: „Să aduc alinare celor vîrstnici, pe prieteni să-i fac să se-ncreadă în mine, iar pe tineri să-i fac să mă păstreze în amintire."

5.27. Maestrul spune: „Gata! Socoteala e încheiată! Pe cineva care să fie în stare să-şi descopere singur greşelile şi să se-nvinuiască singur[1] n-am întîlnit niciodată."

1. Literal, „să-şi învinuiască singur interioritatea" (**nei zi song**). Autoculpabilizarea este marcată prin locativul situativ **nei** („interiorul"). Este extrem de interesantă această direcţionare spre interior a culpei, care de obicei în China antică se stabilea exterior, conform codului. Încă o dată, Confucius îşi manifestă preţuirea pentru introspecţie, pentru grija individului faţă de propria interioritate.

5.28. Maestrul spune: „În orice aşezare, fie şi una mică doar de zece vetre, există neapărat oameni demni de încredere şi plini de credinţă aidoma mie, dar atît de dornici să înveţe ca mine nu cred să fie."

Capitolul 6

YONG YE

[DESPRE RITURI ŞI GUVERNARE]

6.1. Maestrul spune: „Despre Yong[1], ei bine, n-aş zice nu să-l văd instalat în jeţul îndreptat cu faţa spre sud[2]."

1. Discipolul Ran Yong, supranumit Zhong Gong, personaj de origine modestă, care, datorită calităţilor sale, ajunge mare demnitar. Confucius vede în el exemplul tezei sale că puterea nu este doar apanajul celor de obîrşie nobilă, ci poate fi dobîndită prin virtute.
2. În original, **nan mian** („cu faţa la sud"), expresie ce indica postura rituală a suveranului.

6.2. Zhong Gong îl întreabă pe Maestru ce crede despre Zisang Bozi[1]. Maestrul spune: „Pentru că acţionează simplu şi apropiat de popor[2], ar putea fi şi el cîrmuitor."

Zhong Gong spune: „Cînd eşti de felul tău serios şi demn de respectat, poţi să cîrmuieşti poporul simplu şi apropiat, nu-i aşa? Dar dacă de felul tău eşti de-o îngăduinţă prea mare şi tot în felul ăsta îţi cîrmuieşti şi supuşii, nu se ajunge la delăsare?"

Maestrul: „Yong, sînt cu totul îndreptăţite spusele tale."

1. Personaj neidentificat, care apare şi în cartea *Zhuang Zi*, cu varianta Zi Sang.
2. Calitatea „simplităţii şi apropierii de popor", exprimată de termenul **jian**, este deopotrivă caracteristică felului de a fi al omului (familiaritate, îngăduinţă în relaţia cu ceilalţi), cît şi un mod de a se comporta al conducătorului politic: lipsa tiraniei, grija pentru popor, transparenţa. Formula optimă a unui suveran înţelept presupune şi **jian**, îngăduinţa în guvernare, şi **jing**, impunerea respectului. Principele trebuie să impună, să fie chiar temut ca

persoană şi toate posturile rituale sînt menite să întărească această poziţie de putere care să atingă o forţă magică. Pasajul face diferenţa dintre **jian**, luat în accepţia de calitate a suveranului, adică de atitudine de îngăduinţă în conduita politică (chiar cu sensul concret de uşurare a sistemului de corvezi) şi **jian**, cu accepţia de defect al omului („lax", traduce A. Waley, care remarcă folosirea curentă a termenului în sens peiorativ).

6.3. Prinţul Ai întreabă: „Care dintre discipolii domniei voastre este mai vrednic de învăţătură?"

Maestrul răspunde: „Yan Hui era cu adevărat dornic de învăţat. Nu se mînia niciodată pe celălalt şi greşelile proprii nu le punea pe seama altcuiva. Din nenorocire, a murit. Şi, de atunci, de un altul aşa vrednic de învăţătură ca el n-am mai auzit."

1. Des folosită în *Analecte*, sintagma **hao xue**, cu traducerea literală de „a iubi învăţătura", are un conţinut semantic complex: a dori să înveţi, dar a fi şi apt pentru asta, a fi un bun receptor, dar a fi înzestrat şi cu calităţile necesare pentru a aplica cele învăţate. Discipolul Yan Hui reprezintă pentru Confucius un asemenea elev ideal.

6.4. Zi Hua[1] e trimis în regatul Qi cu o însărcinare. Discipolul Ran Qiu se îngrijeşte în urmă ca mama acestuia să primească un ajutor în cereale. Maestrul spune: „Să-i dăm femeii un coş[2] plin". Ran Qiu cere să i se mai adauge puţin. Maestrul spune: „Să i se mai dea o măsură[2] în plus". Ran Qiu însă vreo cinci căuşe[2] i-ar fi pus. Maestrul spune atunci: „Cînd Chi[1] a plecat în regatul Qi, călărea un cal minunat şi cu blănuri scumpe era împodobit. După cîte ştiu eu, Omul ales se îngrijeşte să-l ajute pe cel nevoiaş, nu pe cel deja înavuţit."

1. Discipolul Gong Xichi, căruia Maestrul îi foloseşte mai sus prenumele familiar de Chi (vezi 5.8.).
2. În original, **fu**, **yu** şi **ping**, unităţi de măsură a greutăţii dificil de echivalat cu exactitate.

6.5. Yuan Si[1] îi serveşte Maestrului Kong ca administrator, fapt pentru care acesta vrea să-l răsplătească cu vreo 900 de măsuri de mei. Yuan nu vrea să le ia. Maestrul spune: „Nu-i bine că le-ai refuzat, mai bine le iei şi le dai megieşilor de la tine din sat[2]."

1. Yuan Si sau Yuan Xian, discipol, supranumit Zi Si (vezi şi 14.1.).
2. În original, termenii **lin** şi **dang**, care reprezintă comunităţi săteşti, bazate pe vecinătate, de 5 şi, respectiv, 25 de familii.

6.6. Maestrul vorbeşte despre[1] Ran Yong: „Un viţel fătat de o vacă bălţată obişnuită, dar care e roşu nepătat şi cu coarne bune de împuns[2], nu-i oare pe placul Zeităţilor Munţilor şi Rîurilor, chiar dacă nu e o ofrandă îndeajuns de bună de-nchinat?"

1. **Yue**, verbul care introduce spusele Maestrului, este precedat de un alt verb, **wei**, cu valoare de „a predica", „a caracteriza un topic", „a defini". În *Analecte*, acest verb apare foarte des pentru a defini termenii-emblemă.
2. Un viţel potrivit pentru sacrificiile rituale trebuia să nu fie pătat şi să aibă coarnele drepte. Maestrul foloseşte metaforic calităţile animalului înălţat la rang sacrificial pentru discipolul Ran Qiu care şi el are calităţile necesare unui rang înalt, dar aceeaşi lipsă de obîrşie nobilă.

6.7. Maestrul spune: „Yan Hui e[1] în stare ca timp îndelung[2] să fie absorbit cu totul de ceea ce înseamnă **Ren**-Omenie[3]. Alţii pot să fie astfel doar o zi sau două cel mult. Pînă acum, în puterea de a se dărui Virtuţii nimeni pe Yan Hui nu l-a întrecut."

1. Nu se poate şti dacă Maestrul vorbeşte despre discipolul său preferat după moartea lui, întrucît verbul nu poate în limba chineză să marcheze timpul.
2. Literal, „trei luni".
3. Sintagma **bu wei Ren** („nu se întoarce de la Omenie") este interpretabilă ca avînd înţelesul dublu că discipolul se dedică Omeniei fie ca subiect de meditaţie, fie ca practică. Cufundarea într-o temă de meditaţie a fost apropiată de către exegeţi de tehnica meditaţiei daoiste, de acel **zuo wang** („a fi absorbit uitînd de toate celelalte"), formulă întîlnită la Zhuang Zi.

6.8. Domnia sa Ji Kang[1] întreabă: „I se poate încredinţa lui Zhong You guvernarea unui ţinut?"

Maestrul răspunde: „You e hotărît, împlineşte totdeauna lucrul început[2]. Într-o astfel de dregătorie, ce-ar fi pentru el de nefăcut?"

Celălalt: „Dar Zi Gong, credeţi c-ar fi în stare să stea la guvernare?"

Maestrul: „Zi Gong acţionează deştept[2], deci cărei greutăţi ca dregător n-ar putea să-i ţină piept?"

Ji Kang iar: „Dar lui Ran Qiu o dregătorie i se poate da?"

Maestrul: „Qiu e plin de calităţi[2], cum să nu fie în stare de a guverna?"

1. Mare nobil aflat la conducerea regatului Lu în 492 a. Chr. (vezi şi 2.20.).
2. Predicatele calificative ale propoziţiilor care îi definesc pe cei trei discipoli sînt în textul original următoarele: **guo** („a fi plin de hotărîre în atingerea ţelului"), **da** („a avea putere de pătrundere", „a pătrunde în miezul lucrurilor"), **yi** („a fi plin de calităţi", „a fi talentat").

6.9. Şeful familiei Ji trimite emisari să-l roage pe Min Ziqian[1] să-i guverneze o cetate[2]. Ziqian răspunde: „Vă rog să-i spuneţi din partea mea că nu pot primi să-i fiu guvernator. S-o faceţi, vă rog, cît mai ceremonios şi mai convingător. Altfel, rugămintea şi-o va repeta, şi-atunci dincolo de fluviul Wen[3] voi fi nevoit a mă strămuta."

1. Discipol al lui Confucius, originar din regatul Lu, cunoscut şi sub numele de Min Sun. Credincios puterii legitime, el refuză să se pună în slujba familiei uzurpatoare.
2. În text e specificată cetatea Mi, situată în zona de nord-vest a actualei provincii Shandong.
3. În vechea configuraţie a regatelor din perioada „Primăvara şi Toamna", fluviul Wen separa regatul Lu de regatul Qi.

6.10. Bo Niu[1] cade bolnav, şi Maestrul vine să-l vadă. Îşi trece mîna prin deschizătura ferestrei[2], pipăie braţul bolnavului şi spune: „Va muri! Acesta-i datul Cerului[3] şi-aşa va fi! Ce păcat, ce păcat[4] că tocmai un om ca el s-a putut îmbolnăvi!"

1. Supranumele discipolului Ran Geng.
2. În încercarea de a explica acest gest, comentatorii aduc pe de-o parte argumentul unor reguli rituale, pe de alta propun ipoteza unei boli contagioase. Exegetul Qian Mu, inspirat de o situaţie similară din *Cartea Prinţului Huai Nan (Huai Nan Zi)*, crede că Bo Niu ar fi avut lepră.

3. Unii traducători (de exemplu, D. C. Lau) echivalează termenul **ming** (cunoscut din sintagma **Tian ming** „datul Cerului") cu destinul.

Confucius crede într-un „dat" al Cerului, ca model înscris ce se va manifesta în firea omului, o marcare la nivelul capacităţilor sale fizice, suport al tuturor disponibilităţilor intelectuale şi morale. Ideea unui model natural care funcţionează neabătut, ale cărui ritmicitate şi consecvenţă îl pot face previzibil, îl inspiră pe Confucius pentru modelul pe care îl propune în societate.

4. În textul original este repetată întreaga frază.

6.11. Maestrul spune: „Yan Hui, ce fire aleasă! Se mulţumea cu foarte puţin: un bol de orez şi un tîlv de apă. Locuia într-o ulicioară săracă. Nimeni n-ar fi îndurat o astfel de viaţă amară, dar el era întotdeauna mulţumit de soartă. Yan Hui avea într-adevăr o fire aleasă!"

6.12. Ran Qiu spune: „Nu cred că nu v-aş putea preţui, Maestre, învăţătura, dar puterile mele n-ajung să-atingă pe deplin măsura."

Maestrul: „Cel lipsit de puteri se-opreşte la mijloc de Cale; tu unul te opreşti înainte chiar de-a purcede la drum[1] şi dai vina pe puterile tale."

1. Extrem de laconica explicaţie finală, prin care Ran Qiu este criticat că se vaită de neputinţa de a acţiona, este redată în original prin sintagma **jin ru hua** („acum îţi trasezi desenul", „acum faci conturul", „acum fixezi limitele"). În traducerea noastră, am preferat să păstrăm ideea de Cale (**Dao**), marcată anterior în text de două ori: întîi ca „învăţătură" a Maestrului, apoi ca „mijloc de Cale".

6.13. Maestrul îi spune lui Zi Xia: „Cultivă însuşirile de cărturar ales, iar nu de cărturar de rînd[1]."

1. Opoziţia dintre cărturarul ales, superior, şi cel de rînd este exprimată prin sintagma **jun zi ru** şi, respectiv, **xiao ren ru**, în care cuvîntul **ru** capătă valoarea unui sufix de nominalizare. De origine neprecizată, acest cuvînt era folosit în vremea lui Confucius (conform cărţii *Zuo Zhuan – Biografiile lui Zuo)* de către locuitorii regatului Qi ca un soi de poreclă dată vecinilor lor din regatul Lu, mai puţin războinici şi cu aplecare spre studiu şi rituri. În contextul *Analectelor*, **ru** desemnează intelectualul, cărturarul cu

funcţii pedagogice sau politico-administrative care ştie să scrie, să citească şi să se exprime în limbaj ales, protocolar. Termenul nu includea aşadar în conţinutul său semic ideea de calităţi morale, şi pasajul de faţă o demonstrează tocmai prin această opoziţie: un cărturar **ru** poate fi om ales, om superior (**jun zi**) sau om de rînd, om mărunt (**xiao ren**). Cu vremea, începînd cu dinastia Han, termenul **ru** se fixează la sensul de literat confucianist, specialist în lectura şi comentarea Cărţilor Clasice. În descrierea şcolilor filozofice făcută de istoricul Sima Qian, el reprezintă emblema şcolii confucianiste **ju jia**.

6.14. Zi You era guvernator la Wu Cheng[1]. Maestrul îl întreabă: „Ai găsit acolo oameni merituoşi?"

Zi You răspunde: „Ar fi unul numit Dantai Mieming[2] care de la drum drept nicicînd nu s-abate[3]. N-a venit la mine decît cu treburi oficiale importante."

1. Cetate din regatul Lu, în zona Shandong.
2. Personaj care devine mai tîrziu discipolul lui Confucius şi este cunoscut sub numele de Zi Yu (cf. Sima Qian: *Shi ji*).
3. Literal: „nu merge pe cărări ocolite, piezişe".

6.15. Maestrul spune: „Meng Zhifan nu e lăudăros. Odată, în luptă, cînd trupele s-au retras, s-a trezit singur, luptînd în ariergardă. Cînd, în sfîrşit, a ajuns ultimul în cetate, a dat bice calului şi a explicat: „Vin ultimul nu pentru c-aş fi fost mai curajos, ci din cauza calului, care m-a întîrziat[1]."

1. Comentatorii regăsesc acest episod relatat în cartea *Zhu Zhuan (Biografiile lui Zuo)*, unde numele protagonistului este Meng Zhice. Conform acestui autor, întîmplarea s-ar fi petrecut în timpul principelui Ai, în 484 a. Chr.

6.16. Maestrul spune: „Ca să reuşeşti în lumea noastră de-acum, nu ajunge frumuseţea prinţului Zhao[1]; îţi mai trebuie şi limba ascuţită a lui Tuo[2] ca să-ţi faci drum."

1. Prinţ din regatul Song, renumit pentru frumuseţea sa.
2. Nobil din regatul Wei, supranumit şi Yu, foarte iscusit la vorbă. Numele propriu Tuo este precedat în text de cuvîntul **zhu**, interpretat de comentatori fie ca făcînd parte din numele personajului, fie ca formulă de desemnare a însărcinărilor sale (aşa cum face A. Waley, care îi dă sensul de „preot ce rostea invocaţiile către strămoşi").

6.17. Maestrul spune: „Poate omul să iasă din casă în alt fel decît pe uşă?[1] Şi tot aşa, poate să nu folosească omul Calea cea firească[2]?"

1. În textul original, pentru a se marca instrumentalizarea termenilor **men** („uşă") şi **Dao** („Calea"), este folosită prepoziţia **you**.
2. Am tradus demonstrativul **si** („această") antepus substantivului **Dao** prin adjectivul „firească", interpretîndu-l ca emfatizator al evidenţei Modelului normat propus de Confucius însuşi.

6.18. Maestrul spune: „Cel ale cărui porniri[1] întrec învăţătura[1] e-un om necizelat[2] ce nu cunoaşte măsura. Cel ce prin învăţătură pornirile şi-a stăpînit nu-i decît un cărturar instruit[3]. Cel la care firea cu învăţătura ştiu să se îmbine[4], acela-i ce se cheamă Omul ales sau Omul de bine."

1. Am tradus prin „pornire" (naturală) cuvîntul **zhi**, sinonim în acest context cu **xing** („fire"), şi prin „învăţătură" termenul **wen** al cărui conţinut global este acela de modelare culturală.
2. Cuvîntul **ye** folosit în text are sensul concret de „necioplit, grosolan, sălbatic".
3. În original, termenul **shi**, care desemnează intelectualul, cărturarul specializat, fără a presupune obligatoriu calitatea de **Jun zi** („Om ales"), caracteristică celei de-a treia categorii de oameni descrişi de Confucius în acest pasaj.
4. Relaţia de armonizare dintre fire şi învăţătură este redată în original prin cuvîntul **bin** reduplicat, cu valoare intensivă.

6.19. Maestrul spune: „Omul în lume nu poate trăi decît dacă-i drept. Cel ce nu-i astfel trăieşte doar dacă norocu-l ajută să ţină nenorocirilor piept[1]."

1. Pasajul insistă asupra ideii de corectitudine, redată în text prin cuvîntul **zhi**, dar acceptă şi posibilitatea norocului. Dacă omul nu este onest, el rămîne la îndemîna hazardului şi îşi scapă din mîini propriul destin, lasă să se înţeleagă Confucius. Destinul uman este deci înţeles ca noţiune complexă, în care se includ „datul Cerului", propria contribuţie (prin învăţătură şi cultivarea virtuţilor), precum şi determinări circumstanţiale (care, în cazul Omului ales, pot fi prevăzute şi dominate).

6.20. Maestrul spune: „Cel ce înţelege nu-i totuna cu cel îndrăgostit de ceva. Cel împătimit nu-i acelaşi cu cel ce ştie a se bucura[1]."

1. În acest paragraf, cuvintele îşi răspund prin arta repetării simetrice, şi a rezonanţei cuplurilor de nominalizări realizate cu sufixul de agent **zhe**. De remarcat, de asemenea, jocul dintre cuvintele pline (noţionale) şi cele vide (gramaticale), precum şi marea economie de cuvinte pline. Verbele **zhi** („a şti", „a cunoaşte"), **hao** („a iubi") şi **le** („a se bucura") sînt unicele cuvinte pline. Chiar şi verbul conector **ru**, folosit pentru comparaţie, sau pronumele personal obiect **zhi** sînt în accepţia gramaticală chineză semivide. Folosirea lor constituie o gradaţie în trepte (cel ce înţelege / cel ce înţelege şi iubeşte totodată obiectul asupra căruia îşi aplică înţelegerea / cel ce înţelege, iubeşte şi se bucură de roadele înţelegerii), în care gradul cel mai înalt înseamnă bucuria în plenitudinea împlinirii.

6.21. Maestrul spune: „Celor care sînt deasupra liniei de mijloc le poţi spune lucruri superioare. Nu le poţi spune asemenea lucruri celor care se află sub ea[1]."

1. Este schiţată aici configuraţia spaţiului etic confucianist, reprezentată prin termenii **zhong** („mijloc"), **shang** („superior") şi **xia** („inferior"). În acest context, **zhong**–centrul reper simbolizează mediocritatea, şi nu centrul superiorităţii în care se postează înţeleptul. Comentatorii moderni emit opinia că sintagma „deasupra mijlocului" reprezintă o transformare ulterioară, prin adăugarea locativului „deasupra" în sensul imprimat de confucianistul Zi Si în *Zhong Yong (Mijlocul Invariabil)*. În textul primitiv, cele două zone ar fi fost astfel „cei de la mijloc" şi „cei de dedesubt".

6.22. Fan Chi întreabă ce este Înţelepciunea[1]. Maestrul spune: „Să te dedici poporului, recunoscîndu-i drepturile; faţă de spirite să fii respectuos, păstrînd astfel distanţa[2]; aceasta este Înţelepciunea."

„Dar ce este Omenia?", Fan Chi iarăşi întreabă. Maestrul spune: „Să înfrunţi mai întîi greutăţile şi-abia apoi să te gîndeşti la răsplată, aceasta-i Omenia adevărată."

1. Contextul precizează că este vorba de înţelepciunea suveranului.

2. Formula **yuan zhi** („a păstra distanţa") este explicată de A. Waley prin „a se ţine departe de spirite", a nu încălca respectul cuvenit lor, căci, ofensate, acestea ar putea să se răzbune şi să „posede" fiinţe omeneşti, aducînd nebunia, epidemiile şi alte nenorociri.

6.23. Maestrul spune: „Cel inteligent[1] se bucură de apă, cel omenos se bucură de munte. Cel inteligent se bucură de mişcare, cel omenos se bucură de repaos. Cel inteligent trăieşte, cel omenos dăinuieşte."

1. Deşi majoritatea interpretărilor se hotărăsc pentru traducerea termenului **zhi zhe** prin „cel înţelept", noi am optat pentru „cel inteligent", ca om întreprinzător, căci numai astfel pasajul se înscrie în coerenţa sistemului gîndirii lui Confucius, care nu admite opoziţia dintre „înţelept" şi „omenos", ci cel mult prezintă cele două calităţi ca două stadii ale desăvîrşirii (vezi şi 6.30.). Portretul „omului înţelept" (**sheng**) este mai degrabă apropiat de imaginea chietistă a înţeleptului daoist (cum observă şi A. Waley), în contrast cu „omul inteligent", al cărui activism agresiv are ca obiectiv cîştigul material. În acest paragraf, **Ren zhe** — cel omenos, cel virtuos — este sinonim cu înţeleptul, descris ca o fire reflexivă, contemplativă, preferînd repaosul ca o conservare, ca o prelungire a vieţii (cum prescriau şi daoiştii), marcată în text prin verbul **shou** („a trăi mulţi ani"). Pentru a accentua opoziţia, am tradus verbul simetric **le** („a se bucura de plăcerile vieţii") prin „a trăi", iar verbul **shou** prin „a dăinui".

6.24. Maestrul spune: „Regatul Qi[1] printr-o singură schimbare[2] ar putea ajunge din urmă regatul Lu[3]. Iar regatul Lu, tot printr-o singură schimbare, ar putea atinge vechea Cale bună[4] de guvernare."

1. Qi, primul dintre cele cinci regate puternice ale vremii, a cărui ordine era tulburată în acea epocă de neînţelegeri şi războaie.
2. Termenul **bian** („schimbare", „transformare") are în context conotaţia de reformă social-politică.
3. Confucius se referă la regatul Lu din timpul domniei lui Zhou Gong, invocat ca model de atins, şi nu la starea în care se afla acest regat în vremea sa.
4. În original, **Dao**, interpretat, datorită contextului, ca model de guvernare ideală al vechilor regi, ca ordine ideală (vezi şi 8.11.).

6.25. Maestrul spune: „Numele **gu** al unui vas pătrat, pentru un vas care nu are muchii, mai poate fi păstrat?[1]."

1. **Gu bu gu** literal, „un **gu** care nu e **gu**", exprimare laconică. **Gu** este numele unui vas ritual de formă angulară. Confucius constată că vechea intensiune a numelui este încălcată, că s-a ajuns să fie numit **gu** un vas rotund (printr-o extindere, o denaturare a sensului). Maestrul se pronunţă pentru regula corectitudinii numelor, şi atitudinea sa are semnificaţia largă a incriminării abaterilor, a încălcării regulii adecvării. Tonul dominant politic al capitolului îndreptăţeşte interpretarea acestui pasaj ca o aluzie directă la folosirea abuzivă a numelui de suveran: „i se spune suveran unuia care nu este suveran (legitim)".

6.26. Zai Yu întreabă: „Dacă unui om virtuos i se spune că în fîntînă se află Suprema Virtute, el trebuie să asculte şi în ea să se arunce?"

Maestrul spune: „De ce să facă aşa? Omul virtuos poate fi atras, dar nu orbit, poate fi înşelat, dar nu prostit![1]"

1. Omul ales, chiar dacă poate fi atras în anumite acţiuni, nu-şi pierde calitatea morală, nu se degradează şi, în orice caz, nu-şi pierde bunul-simţ.

6.27. Maestrul spune: „Un Om ales tinde spre o cuprinzătoare învăţătură[1] din Scrierile vechi[2] şi îşi găseşte măsură supunîndu-se Ritului. În acest fel, el nu renunţă[3] la Calea Adevărului."

1. Literal: „a extinde sfera studiului, a deveni erudit" (**bo xue**).
2. Termenul **wen** are în acest context sensul strict de „scrierile vechi".
3. În text, este folosit un verb de o mare sugestivitate prin concreteţea sa: **pan** („a întoarce spatele"), aici cu înţelesul figurat de „a se abate de la Cale".

6.28. Maestrul se duce s-o vadă pe doamna Nan Zi[1]. Zi Lu se-arată foarte nemulţumit. Atunci Maestrul se-nvinuieşte smerit[2]: „Cerul să mă pedepsească, dacă am făcut ceva ce nu s-ar fi cuvenit!"

1. Concubina prinţului Ling din regatul Wei, care avea o mare influenţă asupra suveranului şi un foarte prost renume.

2. În original, ideograma **shi** („săgeată", „a săgeta"), folosită metaforic pentru a exprima intensitatea şi gravitatea solemnă a autoînvinuirii. A. Waley încearcă să recupereze valoarea simbolică a acestui cuvînt în pasajul respectiv, bazîndu-se pe gestul simbolic al ruperii săgeţii la încălcarea unui legămînt.

6.29. Maestrul spune: „Mijlocul neschimbător[1] este locul superior în care se manifestă Suprema Virtute. E lucru de mult ştiut că oamenii de rînd nu-l pot atinge."

1. În original, **Zhong Yong**. Reprezintă modelul căii de mijloc, al stăpînirii de sine şi al moderaţiei, în atingerea căruia constă etalonul Virtuţii. „Această concepţie a virtuţii ca o cale de mijloc între două extreme" îi aminteşte lui A. Waley de „aurea mediocritas".

6.30. Zi Gong întreabă: „De unul care aduce poporului bunăstare şi este a ţării salvare, ce spuneţi despre el? Spuneţi că are Omenie?"

Maestrul spune: „Acela e mai mult decît Omenos, e Înţelept[1]. Chiar împăraţii Yao sau Shun cu greu l-ar putea egala. Cît despre Virtutea Omeniei, ea se atinge aşa: voind să te preţuieşti pe tine, înainte pe celălalt îl aşază; voind să-ţi iei parte din ce ţi se cuvine, pe celălalt lasă-l în faţă[2]; ca să te poţi apropia, trebuie mai întîi să reuşeşti a te îndepărta[3]. Aceasta este calea de a atinge Omenia."

1. În text, **sheng**, tradus şi prin „sfînt", calitate prezentată ca ideal suprem.
2. Reţeta atingerii virtuţii supreme, Omenia, este aici sublimată prin esenţa ei: raportul sine-celălalt, în care sinele acordă prioritate celuilalt. Omul nu se poate situa în lume (**li**) şi nu poate atinge idealul (**da**) decît raportîndu-se la celălalt şi acordîndu-i întîietate (**rang**).
3. Reprimarea dorinţei afirmării cu prioritate a eului presupune mai întîi o distanţare (**bi**–„depărtare"), ca probă a stăpînirii şi reţinerii, cu scopul de a institui spaţiul necesar conştientizării diferenţei, şi, abia după aceea, revenirea la propria dorinţă (**jin**–„apropiere"). Acest tip de modelare simbolică se realizează prin practica rituală.

Capitolul 7

SHU ER

[DESPRE ARTA DE A FI MAESTRU]

7.1. Maestrul spune: „Eu transmit[1], nu inventez[2]. Sînt credincios[3] Cărţilor vechi[4] şi le venerez. Şi, prin aceasta, îndrăznesc alături de înţeleptul Peng[5] să mă aşez."

1. Afirmarea statutului de continuator fidel al tradiţiei, conform planului de refacere a vechii armonii pierdute, este marcată prin verbul **shu**, echivalent cu „a evoca", „a repovesti", care în context capătă înţelesul de a reproduce exact, fără a interveni (cu explicaţii, cu argumentări) ceea ce ţi-a fost încredinţat.

2. În original, verbul **zuo** („a face"), cu sensul de „a crea ceva nou".

3. Această însuşire, exprimată în text prin cuvîntul **xin** („a fi credincios", „a acorda credibilitate"), se referă la lectura Cărţilor Clasice (**gu**, „cele vechi") cărora Confucius le aplică totuşi o lectură creatoare prin însăşi această fidelitate în a transmite intact spiritul lor, care presupune o muncă de filolog şi de hermeneut. De altfel, se poate observa, chiar în *Analecte*, cum deseori citatele din Cărţile Clasice sînt supuse unei lecturi orientate în direcţia dorită de teza Maestrului. Acest pasaj, de pildă, reprezintă nu atît simpla afirmare a fidelităţii Maestrului de transmiţător de o umilinţă benedictină, cît mai ales un argument strategic menit să-i asigure credibilitatea şi să-l convingă pe interlocutor de prestigiul validat de tradiţie al spuselor sale.

4. Simpla vocabulă **gu** („ceea ce este vechi") folosită în text este interpretată de exegeză ca referindu-se la Cărţile vechi, la Clasice, dar nu este exclus ca Maestrul să se refere aici la tradiţia orală a transmiterii.

5. Prefixului **lao** din sintagma **lao Peng** („venerabilul Peng") i se atribuie de către comentatori un efect evalua-

tiv, considerîndu-se că el reprezintă mai mult decît o simplă referire deferentă.

În ceea ce priveşte personajul menţionat, se presupune că ar fi fost vorba de un nobil virtuos din dinastia Shang care, asemeni Maestrului, ar fi îndeplinit această misiune de transmiţător al tradiţiei. Se emite astfel ipoteza unei vechi practici a reluării „celor vechi", fie oral, fie prin scrieri, aceasta fiind, în acest caz, mult mai veche decît consemnează istoriografia chineză.

7.2. Maestrul spune: „Să-mi întipăresc în minte tăcut cunoştinţele pe care le-am aflat[1], neostenit să cercetez ce-am învăţat[2], să nu-mi pierd răbdarea cu cei pe care i-am îndrumat. Ajuns-am oare să fiu cu ceva din toate aste daruri înzestrat?"

1. Obiectul verbului **zhi** („a memora") este marcat în textul original printr-un pronume nespecificat, astfel că exegeza îl suplineşte prin apelul la context.
2. Secvenţa laconică **xue er bu yan** („la învăţat să nu am odihnă") a fost tradusă de noi prin reformulare. Am căutat astfel să insistăm nu numai asupra ideii de hărnicie, ci şi asupra aceleia de obstinaţie, care reflectă mai bine spiritul viu, iscoditor al Maestrului.

7.3. Maestrul spune: „Să nu pot să-mi cultiv Virtutea, să nu pot să-mi desăvîrşesc învăţătura, să ştiu ce-i drept şi să nu pot aplica, să am lipsuri şi să nu le pot îndrepta, iată lucrurile ce mă pot întrista[1]."

1. Perfecta ritmare a frazelor textului original se datorează ordonării în serii paralele a obiectivelor propuse şi a verbelor performatoare (acestea exprimînd toate ideea de ameliorare, de desăvîrşire): **De** – Virtutea, forţa morală şi **xin** – a o cultiva, în sensul de a o întreţine şi perfecta; **Xue** – Învăţătura şi **jiang** – a o aprofunda prin predare; **Yi** – Dreptatea şi **tu** – a o aplica, a o face să se afirme; **Bu shan** – efectele, ceea ce nu este bun în firea omului şi **gai** – a le îndepărta, a le schimba în bine.

7.4. Cînd Maestrul stătea acasă tihnit, arăta ca întotdeauna corect şi îngrijit[1], şi arbora aceeaşi mină binevoitoare.

1. Variantele foarte diferite ale traducerilor se datorează adjectivelor predicative **shen shen** şi **yao yao** care caracterizează ţinuta Maestrului, interpretate fie în sensul re-

laxării şi al eliberării de constrîngerile protocolului, fie dimpotrivă în sensul supravegherii în spiritul regulii rituale. Am optat pentru a doua alternativă, căci în *Analecte* Confucius cere păstrarea atitudinii rituale în orice moment şi în orice situaţie.

7.5. Maestrul spune: „Am îmbătrînit atît de tare! De multă vreme prinţul Zhou[1] în vis nu-mi mai apare!"

1. Zhou Gong (sec. XII a. Chr.), fiul regelui Wen, strămoşul întemeietor al regatului Zhou. Este cel care pune bazele sistemului ritual şi ale tuturor instituţiilor dinastiei Zhou. Pentru Confucius el reprezintă etalonul ordinii armonioase, modelul demn de imitat într-o carieră politică.

Pasajul înfăţişează un Confucius îmbătrînit şi tot mai mult îndepărtat de dorinţa de a-şi împlini menirea politică, deci şi de fantasma prinţului Zhou.

7.6. Maestrul spune: „Întru Calea adevărată întreaga voinţă să-ţi fie, persevereazǎ în împlinirea Virtuţii, nu te abate de la Omenie şi lasă-te bucurat de arte[1]."

1. Propoziţia finală rupe simetria propoziţiilor anterioare, atît cea gramaticală (structura **verb + prepoziţie + obiect** este înlocuită prin **verb + obiect**) cît şi cea logică (aici nu se mai face referire la atingerea obiectivelor supreme ale Omului ales: **Dao**, **De**, **Ren**). De aceea, versiunea noastră o resimte ca pe un contrapunct al cărui nucleu constă în verbul **you**, interpretat de exegeză ca „a exersa", „a practica" şi care la Zhuang Zi are sensul de „a călători liber", „a te elibera într-o bucurare deplină", sens adoptat şi de noi.

Termenul **yi** („artă") de la sfîrşitul pasajului este termenul general care desemnează cele şase arte rituale confucianiste (**liu yi**), atestate în *Ritualul Zhou (Zhou Li)*. În aceste arte sînt incluse disciplinele intelectuale şi fizice precum riturile, muzica, socotitul, literatura, trasul cu arcul şi călăria. Omul ales confucianist se supune cu întreaga lui voinţă şi îşi centrează întreaga acţiune asupra normelor pentru a-şi împlini „datoria", dar trebuie să cultive şi artele. Aşa cum reiese din *Analecte*, el nu este menit doar unei vieţi ascetice, căci deseori Confucius lasă să transpară bucuria plăcerii artistului, a poetului, chiar dacă, e drept, aceasta este una reţinută şi cenzurată.

7.7. Maestrul spune: „Ajunge ca un tînăr să vină singur la mine să-şi arate respectuoasa dorinţă[1] şi oricît de sărac ar fi el, eu îl primesc să-mi fie învăţăcel."

1. Am echivalat prin „să-şi arate respectuoasa dorinţă" darul simbolic prin care un discipol marca instituirea relaţiei de supunere faţă de Maestru, dar specificat în text prin sintagma **shu xiu** („o legătură cu zece felii de carne uscată"), semn al condiţiei materiale extrem de modeste a viitorului discipol.

7.8. Maestrul spune: „Dacă nu este unul dornic să iscodească cu mintea, nu încep să-l îndrum. Dacă nu este unul care arde de dorinţa de a se exprima, nu mă apuc să-l luminez. Dacă atunci cînd eu îi spun un lucru el nu e în stare să deducă alte trei[1], nu mai perseverez."

1. Maestrul pare să fi inclus metoda deducţiei în strategia sa pedagogică, metodă ce va putea fi observată ca o practică curentă la moişti şi nominalişti în secolul următor. Traducerea literală a secvenţei este: „dintr-un lucru cu patru unghiuri îl înveţi unul şi el nu poate ca, plecînd de la acesta, să le afle pe celelalte trei."

7.9. Dacă Maestrul era aşezat lîngă cineva îndoliat, nu mai mînca pînă se sătura. Iar dacă într-o zi plînsese[1], de cîntat în ziua aceea nu-i mai ardea[2].

1. Se presupune că este vorba de îndeplinirea de către Maestru a „regulii solidarităţii" în cadrul ritului funerar.
2. Paragraful pare să reprezinte o referire la unele prescripţii rituale, dar este mult mai plauzibilă interpretarea sa ca un exemplu al reţinerii, al moderaţiei şi consecvenţei în atitudine.

7.10. Maestrul îi spune lui Yan Yuan[1]: „Cînd e nevoie de tine, atunci te duci şi faci; cînd nu e nevoie, atunci te retragi[2]. Doar noi doi ştim să ne purtăm astfel, după cum se cuvine." Zi Lu întreabă: „Dar dacă, Maestre, vi s-ar încredinţa conducerea unei oştiri, pe care dintre noi l-aţi lua drept ajutor?" Maestrul: „Nu pe cel care înfruntă tigrul cu mîinile goale şi trece fluviul fără barcă[3] şi nici pe cel pe care-n faţa morţii nici o părere de rău nu-l încearcă[4]. Am nevoie de cineva chibzuit la faptă, care plan pe măsură ştie să-şi ticluiască şi e în stare să-l şi înfăptuiască."

1. Alt nume al discipolului Yan Hui.
2. Este prescrisă aici atitudinea de disponibilitate elegantă a Omului ales: acesta trebuie să acţioneze numai

cînd este solicitat, în caz contrar să nu caute să se impună ci să stea deoparte într-o discretă expectativă. Noţiunea de retragere este reprezentată în text prin verbul **cang**, sinonim cu **yin** („a se sihăstri") folosit de daoişti.
3. Metaforă a curajului nesăbuit preluată, se pare, din *Cartea Stihurilor*.
4. Aluzie la firea repezită a discipolului Zi Lu (Zhong Yong).

7.11. Maestrul spune: „Dacă ar exista un mod de a mă îmbogăţi, respectînd ceea ce se cuvine, chiar şi o slujbă de paznic[1] aş zice că-mi convine. Dar cum nu pare să existe aşa ceva, mai bine îmi urmez chemarea."

1. Literal: „Cel care cu biciul în mînă păzeşte porţile pieţii". Conform cărţii *Li Ji (Însemnări despre Rituri)* aşa erau numiţi „cei care deschideau calea prinţului şi marilor nobili".
Sufixarea sintagmei cu termenul **shi** („nobil cărturar") contribuie la tonul de ironie amară ce se simte în vorbele Maestrului, a cărui situaţie materială a fost toată viaţa precară.

7.12. Cele la care Maestrul lua aminte în mod deosebit erau perioadele[1] de post, cele de război şi cele de boli[2].

1. Am preferat să înlocuim cuvîntul „lucrurile", cu care majoritatea traducătorilor echivalează nominalizarea din textul original, printr-un termen cu conotaţie temporală, pentru a reda mai bine interesul manifestat de Maestru (în ipostaza sa de observator al moravurilor şi specialist în reguli rituale) faţă de aceste circumstanţe speciale şi de urmările lor în comportamentul social şi individual.
2. Termenii care apar în text (**qi**–„post", **zhan**–„război" şi **ji**–„boală") au fost interpretaţi şi ca embleme ale ritualurilor pe care le presupuneau.

7.13. Aflat în regatul Qi, Maestrul aude **Shao** — vechiul Imn al încoronării[1]. E atît de impresionat că multă vreme apoi nu mai acordă nici o atenţie mîncării[2]. Spune: „Niciodată n-aş fi crezut că muzica a atins o asemenea perfecţiune în trecut[3]."

1. Muzica **Shao**, Imnul încoronării împăratului Shun (vezi 3.25.).
2. Literal: „nu mai ştia gustul cărnii". Exegeza oscilează între explicaţia simplă a plăcerii desăvîrşite a muzicii care

o anulează pe aceea, vulgară, a mîncării şi marcarea unei perioade de asceză care să susţină, să prelungească desfătarea superioară a muzicii. Dacă se ia în considerație şi numărul simbolic „trei" care apare în sintagma **san yue** („trei luni") (tradusă de noi prin „multă vreme"), s-ar putea accepta că este vorba de o perioadă de purificare pentru menţinerea unei stări de graţie. În acelaşi timp, ideea de a interpreta atitudinea Maestrului ca ostentare deliberată a efectului muzicii ni se pare de asemenea ispititoare.
3. Unii comentatori echivalează finalul pasajului cu propoziţia „că muzica a atins o asemenea perfecţiune **aici** (= în regatul Qi)", din cauză că obiectul verbului **zhi** („a atinge", „a ajunge pînă la") este un pronume demonstrativ cu dublă valoare spaţială-temporală (**si**-„acest/acel loc", „acest/acel timp").

7.14. Ran Qiu întreabă: „Maestrul este de partea prinţului Wei[1]?"

Zi Gong răspunde: „Mă duc să-l întreb."

Merge să-l găsească pe Maestru şi-l întreabă: „Ce fel de oameni erau Bo Yi şi Shu Qi[2]?"

Maestrul răspunde: „Erau doi Oameni aleşi din vechime."

Zi Gong: „Erau ei nemulţumiţi de soarta lor?"

Maestrul: „De vreme ce au urmat Calea şi au fost cu Virtutea supremă răsplătiţi, de ce ar fi fost nemulţumiţi?"

Zi Gong iese şi-i spune lui Ran Qiu: „Maestrul nu este de partea prinţului Wei!"

1. Prinţul regatului Chu, fiul unui prinţ moştenitor căzut în dizgraţie. El ocupă tronul care de drept îi revenea tatălui aflat încă în viaţă şi care tocmai venea cu oştire să şi-l recîştige. Întrebarea discipolului se referă la poziţia Maestrului privind legitimitatea tronului.
2. Personaje istorice folosite ca etaloane morale, citate pentru curajul lor de a refuza succesiunea la tron a cărui acceptare ar fi însemnat un compromis (vezi şi 5.23.).

De remarcat aici arta de a afla indirect răspunsul la o întrebare: o problemă politică de actualitate este rezolvată prin apelul la un model anterior dat de experienţa tradiţiei. Aceasta va fi mai tîrziu strategia specifică de a rezolva problemele contemporane a demnitarilor confucianişti.

Modul de investigare indirectă folosit de Zi Gong poate fi însă interpretat şi ca dorinţă de a-l menaja pe Maestru, scutindu-l să se pronunţe deschis împotriva prinţului, atîta vreme cît se afla în regatul acestuia.

7.15. Maestrul spune: „Să te mulţumeşti doar cu o mîncare de legume săracă, să-ţi potoleşti setea cu apă şi doar braţul să-ţi slujească drept căpătîi; chiar şi-n aceste lucruri simple poţi găsi bucurii. Atinse pe căi necinstite, bogăţie şi bunăstare sînt pentru mine ca norul de trecătoare."

7.16. Maestrul spune: „Dacă aş mai avea parte de vreo cîţiva ani, cînd aş împlini 50 m-aş apuca de studiat *Yi Jing*[1]. Atunci aş putea să ating înţelepciunea de a nu mai face greşeli mari."

1. Interpretarea termenului **yi** („schimbare", „mutaţie"), care apare în textul original, ca titlu al *Cărţii Schimbărilor (Yi Jing)*, conform versiunii vechi *Gu wen*, sau ca adverb cu sensul de „de asemenea", conform versiunii Lu, conduce la două soluţii de traducere. În cel de-al doilea caz, cei 50 de ani nu se mai referă la vîrsta ci la durata totală a studiului, astfel că fraza devine: „Daţi-mi nişte ani în plus şi atunci aş avea 50 de ani buni pentru învăţătură şi aş putea scăpa de greşeli" (cf. A. Waley). Dificultatea sporeşte şi pentru că nu se poate şti precis ce vîrstă avea Confucius în momentul enunţării acestei dorinţe. Oricum nouă nu ni se pare absurd interesul lui Confucius pentru *Yi Jing* (A. Waley se îndoieşte că l-ar fi putut interesa o carte de divinaţie), ci dimpotrivă. Lectura, şi deci versiunea noastră, pune accentul pe interesul lui Confucius pentru elaborarea unui Model comun de proiectare şi evaluare, or *Yi Jing* este pentru el un exemplu de aplicare a regulii generale la situaţii particulare (un model al modelării).

7.17. Felul în care vorbea Maestrul era un model de exprimare[1]. Şi cînd cita din *Shi Jing* sau *Shu Jing*[2], şi cînd la ceremonii oficia, tot în stilul ales o făcea.

1. **Ya yan** — „a vorbi îngrijit", „vorbire model". Comentatorii consideră în general că este vorba de o pronunţare îngrijită care se diferenţia de cea dialectală din regatul Lu (cf. A. Waley şi D. C. Lau). Opinia noastră este că acest

concept reprezenta limba literară cultă, denumită mai tîrziu, **wen yan**, care funcţiona ca superregistru în condiţiile unei mari diversităţi dialectale. De altfel, în *Analecte* se insistă în mai multe rînduri asupra importanţei acestui mod de exprimare elegantă, rafinată, ritualizantă, ceea ce ne face să presupunem existenţa unei preţiozităţi, a unei pedanterii, a unei vorbiri căutate care se îndepărta de cea uzuală şi prin folosirea unor artificii precum psalmodierea, ritmarea, omofoniile.

2. *Cartea Stihurilor* şi, respectiv, *Cartea Edictelor* sau *Clasica Istoriei*, surse ale citatelor care făceau şi ele parte din strategia discursivă a Omului ales.

7.18. Prinţul She[1] îl întreabă pe Zi Lu despre Maestrul Kong, „ce fel de om e oare?", dar Zi Lu nu-i răspunde la întrebare. Maestrul spune: „De ce nu-i răspunzi aşa?: «E un om care are atîta dorinţă de a învăţa, încît uită şi de mîncare. Şi e atît de bucuros cînd învaţă, încît lasă deoparte orice supărare, şi nici nu ia seama la bătrîneţea de care-i pîndit»[2]. Spune-i atît şi va fi lămurit."

1. Nobil din regatul Chu, numit Shen Zhuliang, supranumit şi Zi Gao, căruia i s-a spus Prinţul She, după numele oraşului pe care îl guvernase. A. Waley îl consideră un aventurier care îşi luase singur titulatura de prinţ.
2. Felul în care Confucius se autocaracterizează aici contrazice imaginea unui dascăl bătrîn şi ascet care nu este în stare de entuziasm şi de bucurie. El este, dimpotrivă, plin de elan, capabil de pasiunea studiului, tînăr prin căutarea neostenită a răspunsului la întrebările care îl frămîntă, şi chiar cu o forţă fizică impresionantă.

7.19. Maestrul spune: „Nu m-am născut deja învăţat[1]. Iubesc învăţăturile pe care Cei Vechi ni le-au lăsat[2] şi de acolo mă străduiesc să aflu ce-i de aflat[3]."

1. Faptul că Maestrul recunoaşte că nu posedă o cunoaştere înnăscută îl exclude dintr-o categorie superioară a înţelepţilor iluminaţi pe care el însuşi o postulează ca ideal de neatins (vezi şi 7.33.).
2. Literal: „iubesc vechiul" (**hao gu**). În traducere sensul cuvîntului **gu** („vechi") a fost explicitat.
3. Precizarea atitudinii sale faţă de învăţăturile vechi redă şi mai clar specializarea sa de filolog, de interpret şi comentator.

7.20. Maestrul nu vorbea despre lucruri ciudate, despre întîmplări neobişnuite, despre cele ce tulburau ordinea firească, şi nici despre duhuri nu-i plăcea să vorbească[1].

1. Termenii **guai**–ciudăţeniile, lucrurile stranii, **li**–lucrurile de o forţă (ieşită din comun), **luan**–dezordinea, abaterile de la norma firii (ca de exemplu o „ninsoare în plină vară") şi **shen**–duhurile, spiritele, reprezintă tot atîtea domenii extravagante, care nu cadrează cu atitudinea apolinică a Omului ales, care este un intelectual emancipat al vremii sale.

7.21. Cînd mă însoţesc cu alţi doi tovarăşi la drum, trebuie să fie unul de la care să am ce învăţa. Aleg de la el ce e bun şi-l urmez, iar din ceea ce-i rău învăţ cum să mă pot eu însumi îndrepta.

7.22. Forţa Virtuţii[1] o am primită-n dar din partea Cerului. Atunci de ce m-aş teme oare de Huan Tui[2]?

1. Confucius se referă aici la **De** — Forţa Virtuţii, ca manifestare a lui **Dao**. Ea este definită ca un „dat superior" ce nu poate fi suprimat prin forţa fizică, dat care se imprimă şi se tezaurizează în memoria colectivă prin prelungirea efectului său, prin exemplaritatea experienţei trăite. Prin **De** Omul ales „dăinuie".
2. Nobil demnitar din regatul Song, despre care istoricul Sima Qian consemnează că ar fi vrut să-l asasineze pe Confucius. În peregrinările sale, în trecerea prin regatul Song, Maestrul s-a aşezat împreună cu discipolii săi sub un arbore uriaş. În timp ce el le ţinea acestora o lecţie despre Rit, Huan Tui a tăiat copacul, împins de gînduri ucigaşe. Se pare că aceste cuvinte ale Maestrului au fost rostite în împrejurarea respectivă.

7.23. Maestrul spune: „Voi, discipolii mei, credeţi că am ceva de ascuns[1]? Nimic nu vă ascund! Din tot ce am făcut nu-i nici un lucru pe care să nu vi-l fi spus. Tocmai asta mă face să fiu pentru voi cel ce sînt[2]."

1. Verbul **yin** („a ascunde", „a trece sub tăcere") capătă aici conotaţia de „a înşela". Unii comentatori au considerat că ar putea fi o aluzie la practica ezoterică a Maestrului şi au interpretat şi verbul **xing** („a face", „a acţiona") tot în acest fel. Maestrul a mărturisit însă chiar mai înain-

te (vezi 7.19.) că nu posedă nici o învăţătură înnăscută, revelată, singura pe care o are fiind cea obţinută prin studierea celor vechi (vezi şi 15.2.).
2. În text este marcat numele Maestrului, Kong Qiu.

7.24. Maestrul patru lucruri pe discipoli îi învaţă: **wen**–învăţătura cărţilor civilizatoare, **xing**–fapta şi potrivita purtare, **zhong**–supunerea şi credinţa faţă de cel ce-n rang e mai mare şi **xin**–sinceritatea, adică vorba cu fapta-n firească urmare[1].

1. Cele patru embleme, **wen**, **xing**, **zhong** şi **xin**, alcătuiesc echipamentul indispensabil Omului ales confucianist. De aceea, pentru o mai mare fidelitate, am preferat să le menţionăm explicit. O altă traducere posibilă, liberă, mai explicativă a acestei părţi a paragrafului ar fi: „să ştie să citească, să scrie şi să interpreteze Cărţile Clasice, precum şi să se şi exprime; să ştie să acţioneze corect; să fie credincioşi celui faţă de care sînt supuşi ierarhic şi, prin sinceritate, să prezinte încredere".

7.25. Maestrul spune: „Înţelepţi[1] aidoma celor din vechime eu n-am avut norocul să-ntîlnesc. Dar din cei ce pot fi socotiţi Oameni aleşi se mai găsesc. Din cei care să-ntruchipeze Binele[2] n-am găsit, dar din cei care perseverează în a face fapte bune am întîlnit.

Cel ce nu are şi pretinde că are, cel ce e gol şi vrea să pară plin, cel ce este sărac şi se dă drept bogat, acela poate fi cu greu de cel care păstrează în inimă Binele alăturat[3]."

1. Înţeleptul (**Sheng**), cel care posedă cunoaşterea de la naştere şi căruia îi este suficientă postura rituală pentru a institui armonia, apare cuplat în text cu Omul ales (**jun zi**) cel care iubeşte învăţătura şi cultivă virtuţile tinzînd spre atingerea Virtuţii supreme a Omeniei.
2. Folosit nominal, ca termen emblematic, **shan**, Binele, este ipostaziat la acelaşi nivel cu Înţeleptul. Termenul său pereche este redat prin nominalizarea **heng zhe** — cel ce perseverînd tinde spre înfăptuirea binelui, echivalent în context cu Omul ales. Confucius marchează astfel opoziţia dintre perfecţiunea absolută, reprezentată de Înţelept şi de **heng zhe**, şi perfecţiunea în devenire, reprezentată de Omul ales.

3. În partea a doua a pasajului se realizează o nouă opoziţie prin conturarea portretului pretinsului, falsului Om ales. Această pseudoipostaziere este redată la nivel verbal prin perechile „vide" ale verbelor „pline": de o parte, **you** „a avea", **ying** „a fi plin", **tai** „a fi în largul său", de cealaltă: **mang** „a nu avea", **xu** „a fi gol", **yue** „a fi strîmtorat".

7.26. Maestrul pescuia cu undiţa, nu cu năvodul. Iar cînd vîna, aştepta mai întîi să-şi ia pasărea zborul[1].

1. Pasajul este ilustrativ pentru definirea comportamentului superior uman de tip confucianist care presupunea să acorzi întotdeauna o şansă celuilalt (fie el peştele sau vînatul). Ideea unui fair-play confucianist propusă de Lin Yutang nu este nepotrivită, căci mentalitatea epocii era dominată de conceptul de onoare. Chiar şi în războaiele dintre regate era pusă pe prim plan curtoazia şi tactica alianţelor. De aceea era posibilă şi utopia unei societăţi care să elimine interesul sau profitul vulgar.

7.27. Maestrul spune: „Probabil că există şi din aceia care, fără să ştie dinainte, pot acţiona. Eu unul nu-s aşa! Ascult tot felul de păreri[1] şi pe cea mai bună o urmez. Iau aminte la multe întîmplări[1] şi ştiinţa îmi consolidez. Astfel totul poate deveni mai uşor pentru cel ce nu s-a născut ştiutor[2]."

1. Literal: „ascult mult" (**duo wen**) şi „privesc mult" (**duo jian**), indicaţie a metodei de implicare în practică, în experiment, pentru îmbogăţirea cunoaşterii.
2. În text, inferioritatea acestei cunoaşteri este marcată ca fiind „cu o treaptă mai jos" decît cea cu care se naşte înţeleptul.

7.28. Cu cei din satul Hu[1] nu prea aveai ce să vorbeşti. Un băietan de-acolo fu totuşi primit de Maestru, lucru care pe discipoli i-a mirat. Maestrul explică: „Dacă l-am încurajat să intre şi nu l-am alungat, asta înseamnă că nu am fost destul de rezervat? Dacă cineva se ridică din noroi trebuie să-l încurajăm şi să-l facem să vină spre noi, şi nu să-l judecăm după locul de unde a plecat!"

1. Unul din satele prin care a trecut Confucius, nelocalizat de comentatori. Despre locuitorii săi se spune literal

că „era greu să schimbi o vorbă cu ei" (**nan yu yan**). Această secvenţă poate fi însă interpretată şi cu sensul de „erau surzi la orice învăţătură", pentru a reda starea de ignoranţă şi opacitate a sătenilor, confirmată mai apoi de ideea „curăţirii", a „purificării" (**jie**) pe care noi am echivalat-o prin „a se ridica din noroi".

7.29. Maestrul spune: „Este **Ren**–Idealul Virtuţii atît de îndepărtat? Ajunge să doresc să-l ating şi-l simt deja apropiat[1]!"

1. S-ar părea că pentru Confucius (la fel ca şi atingerea lui **Dao** pentru daoişti) atingerea idealului **Ren** este importantă prin strădania şi patosul de a-l atinge, şi că de fapt el există doar ca propensiune, de vreme ce Maestrul nu ştie pe nimeni care să-l fi atins. Secvenţa finală a textului, **wo yu Ren qi Ren zhi yi** (literal: „eu doresc **Ren** şi acest **Ren** vine") sugerează existenţa a două ipostaze ale lui **Ren**: un **Ren** ideal şi un **Ren** performabil prin însăşi dorinţa Maestrului de a-l atinge, prin fixarea ţelului cunoaşterii şi programarea actului.

7.30. Chen Sibai[1] întreabă dacă prinţul Zhao[2] cunoaşte Riturile.

Maestrul răspunde: „Le cunoaşte."

După ce pleacă Maestrul, Chen îl cheamă pe Wu Mashi[3]: „Se spune că Omul ales e totdeauna drept în judecată. Dar nu crezi că poate fi şi părtinitor cîteodată? Căci, iată, prinţul Zhao a luat în căsătorie o fată din familia Qi din regatul Wu, care are acelaşi nume pe care el însuşi îl poartă[4]. Dacă, după asemenea încălcare de Rit, prinţul mai poate fi privit drept cunoscător al Riturilor, atunci cu uşurinţă oricine poate fi tot astfel numit."

Wu Mashi se duce şi îi spune asta Maestrului.

Maestrul răspunde: „Ce fericire că, de îndată ce faci o greşeală se găseşte cineva s-o observe şi s-o dea la iveală[5]."

1. Demnitar din regatul Chen, despre care unii comentatori susţin că era ministru al justiţiei.
2. Prinţul suveran al regatului Lu.
3. Discipol al lui Confucius, cunoscut şi sub numele de Zi Qi.

4. Referinţă la tabuizarea căsătoriei cu o persoană avînd acelaşi patronim. Prinţul Zhou ocolise cu abilitate această prescripţie schimbînd numele soţiei în Wu Mengzi.
5. Faptul că Maestrul îşi recunoaşte greşelile în faţa discipolului este un argument în plus pentru noi să nu acceptăm imaginea simplificatoare de învăţător rigid, inflexibil. Confucius nu se consideră infailibil, îşi asumă vulnerabilitatea omenească, şi în acelaşi timp nu este ranchiunos căci se bucură de perspicacitatea celuilalt de a depista şi semnala greşeala. Tonul final al pasajului nu ni se pare în nici un caz ironic, aşa cum propun unii comentatori care cred că era puţin probabil ca Maestrul, mare cunoscător al regulilor rituale, să nu fi ştiut de încălcarea regulii exogamiei comisă de suveran.

7.31. Cînd Maestrul cînta împreună cu cineva, dacă acela cînta mai bine, îl punea să mai cînte o dată şi apoi relua şi el melodia cîntată[1].

1. Este din nou pusă în evidenţă modestia, flexibilitatea, dorinţa reală de perfectibilitate a omului Confucius, care nu pregetă să se afle în postură de învăţăcel.

7.32. Maestrul spune: „Dacă e vorba de **wen**–ştiinţa de carte, sînt ca alţii probabil[1] la fel. Cît priveşte antrenarea trupului ce trebuie s-o facă Omul ales, nu am atins încă acest ţel."

1. Am tradus cuvîntul **mo** adverbial, cu sensul de „probabil", separînd topicul **wen**. Unii specialişti cuplează cei doi termeni dîndu-le sensul global de „voinţă" sau „intenţii bune". În acest caz, traducerea devine: „Cît despre intenţiile bune, le am şi eu ca şi alţii".

7.33. Maestrul spune: „Cum aş putea îndrăzni să mă socotesc un Înţelept şi să spun că am atins Omenia? Pot doar să mă mîndresc că plin de rîvnă tind spre acest ţel şi pe ceilalţi neostenit îi instruiesc. Doar atîta."
Gong Xihua[1]: „Tocmai asta discipolii tăi nu reuşesc a învăţa!"

1. Discipolul Gong Xihua sau Gong Xichi, supranumit Zi Hua (vezi şi 6.4.).

7.34. Maestrul e grav bolnav şi Zi Lu vrea să se roage pentru el.
Maestrul spune: „Are vreun rost?"

Zi Lu: „Are. Căci în cartea *Lei*[1] se spune: «Cere spiritelor Cerului şi Pămîntului să fie îngăduitoare[1]».“

Maestrul: „Dacă-i aşa, ei bine, eu de mult înalţ această rugă de iertare.“

1. *Lei (Lamentările)*, text clasic care cuprinde şi Ruga de iertăciune către **Shen** (Duhul Cerului) şi **Gui** (Duhul Pămîntului).

Am căutat să traducem acest pasaj cît mai fidel, respectîndu-i caracterul laconic. Unii traducători au preferat aici o versiune mult mai explicită ce interpretează implicaţia textului (cf. A. Waley: „Ceea ce mă justifică în ochii Cerului este viaţa pe care am dus-o. Ceremonia aceasta nu este deloc necesară acum“).

7.35. Maestrul spune: „Aşa cum luxul poate duce la înfumurare, la zgîrcenie poate duce prea multă cumpătare. Dar decît fudulă obrăznicie, mai bine calicie[1].“

1. Polisemia cuvintelor chinezeşti permite şi alte lecturi ale textului. Anne Cheng optează, de pildă, pentru „agerime“ şi „obrăznicie“ pe de-o parte, pentru „cumpătare“ şi „meschinărie“ pe de alta, excese manifestate mai degrabă la nivelul spiritului. Cheia orientării traducerii constă în felul cum este interpretat cuvîntul central **she**: ca „lux material“ sau ca „răsfăţ al spiritului“.

7.36. Maestrul spune: „Omul ales este mereu cu inima împăcată, liniştită. Omul de rînd e plin de obidă şi nu cunoaşte viaţa tihnită.“

7.37. Maestrul era blînd, dar de neclintit, impunea respect celor din jur fără a fi fioros, era ceremonios, dar nu şi scorţos[1].

1. Portretul Maestrului este construit din perechi adversative, în care termenul **b** reprezintă excesul pe care îl poate atinge termenul **a**. Trăsătura sa definitorie este deci moderaţia, „păstrarea centrului“.

Capitolul 8

TAI BO

[DESPRE CEI VECHI]

8.1. Maestrul spune: „Despre Tai Bo[1] se poate spune că a atins forța Virtuții. De trei ori a refuzat să domnească[2] sub cer şi astfel a căpătat stima poporului care nu mai prididea să găsească vorbele potrivite pentru a-l lăuda."

1. Fiul cel mare al lui Gugong Danfu, strămoşul fondator al dinastiei Zhou. Cunoscînd dorința tatălui, a renunțat la tron în favoarea mezinului Ji Li.
2. Refuzarea tronului de mai mult de două ori depăşeşte o atitudine protocolară şi denotă o modestie sinceră care îl situează pe autor în zona gestului sublim. Renunțarea la tron reprezintă cea mai înaltă treaptă a „cedării eului în fața celuilalt" (Rang), este semnul atingerii forței morale De care poate ajunge la o intensitate magică. Astfel, despre Tai Bo legenda spune că el ar fi reuşit să zboare pînă în regatele Wu şi Yue de unde a adus ierburi tămăduitoare pentru bătrînul său tată.

8.2. Maestrul spune: „Politețea fără măsura Ritului[1] atinge oboseala. Prudența fără măsura Ritului ajunge să se prefacă în teamă. Curajul nestrunit de Rit atinge nesupunerea. Ca şi sinceritatea care, dacă e fără controlul Ritului, poate răni pe cineva. Suveranul[1] să îşi îndeplinească față de părinți cuvenita datorie, şi atunci şi poporul[2] va fi îndreptat spre Omenie. Suveranul să nu-şi lase de izbelişte prietenii, şi atunci şi cei din popor, unul față de altul, cu respect vor trăi."

1. Li (Ritul) capătă în acest context valoarea de regulă care menține conduita în parametrii corectitudinii, regulă a performării cu măsură.

2. Din cele două accepţiuni ale cuvîntului **Jun zi** („Omul ales" şi „Suveranul ca model al Omului ales") am aleş-o aici pe cea de-a doua datorită prezenţei termenului **min** („popor") cu care **Jun zi** face pereche în ultimele secvenţe ale textului.

8.3. Grav bolnav, Maestrul Zeng[1] îi cheamă la el pe discipoli şi le spune: „Daţi la o parte acoperămîntul şi priviţi-mi picioarele şi braţele-mi priviţi. De ceea ce se spune în *Cartea Stihurilor* vă mai amintiţi?

«Fii cu băgare de seamă, fereşte-te!
Ca şi cum ai fi pe marginea prăpastiei,
Ca şi cum ai păşi pe subţirea pojghiţă-ngheţată de deasupra apei»[2].

Ei bine, abia acum, copiii mei, ştiu că nu mai trebuie să mă feresc. Cu trupul rămas întreg, datoria faţă de părinţi mi-o îmlinesc[3]."

1. Discipolul Zeng Shen, vestit pentru pietatea sa filială, exemplu de interiorizare a modelului confucianist al ritualizării. Conform tradiţiei, atunci cînd mama sa şi-a rănit braţul, deşi aflat la distanţă, Zeng a simţit şi el durerea. El este şi presupusul autor al cărţii clasice despre pietatea filială, *Xiao Jing*.
2. Citat din *Cartea Stihurilor (Shi Jing) (Xiao ya. Xiao min.)*.
3. Satisfacerea deplină a pietăţii filiale cerea ca înainte de moarte corpul dat la naştere de părinţi să fie intact, nemutilat. Ne-am limitat la această interpretare a exegezei şi am tradus pasajul final dezambiguizîndu-l, preferînd să nu urmăm pista sugerată de A. Waley care încearcă să găsească motivaţii rituale sau conotaţii antropologice.

8.4. Maestrul Zeng este grav bolnav şi Meng Jing[1] vine să-l întrebe de sănătate. Maestrul Zeng: „Înainte de moarte, pasărea scoate ţipete sfîşietoare. Înainte de moarte, omul rosteşte vorbe pilduitoare. Pe Calea Virtuţii, Omul ales la trei lucruri să ia aminte: să aibă o purtare demnă şi civilizată şi asta-l va feri de grosolănie şi îngîmfare; să aibă cuvenita înfăţişare ce încredere celorlalţi să inspire; să se exprime cît mai potrivit[2], astfel încît să fie înţeles şi să nu devină necioplit. Cît despre oficierea ceremoniilor[3] există cunoscători anume însărcinaţi cu îndeplinirea lor."

1. Nobil din regatul Lu, numit şi Meng Sun.
2. Literal: „să emită judecăţi-propoziţii şi să le articuleze coerent" (**chu ci qi**). Cuvîntul cel mai important din această sintagmă este **ci**, termen tehnic folosit pentru a desemna noţiunea de judecată logică de către filozofii moişti şi nominalişti. În contextul de faţă **ci** are valoare de predicaţie, servind la exprimarea unei păreri sentenţioase în legătură cu un anume topic. Continuarea frazei, avertizarea asupra pericolului ce-l paşte pe Omul ales de a deveni nu numai incoerent dar şi necioplit, ne face să credem că **ci** are şi conotaţia de stil îngrijit, se referă la anumite convenţii retorice cum ar fi ritmarea prozodică.
3. În textul original ceremoniile sînt desemnate prin cuvîntul **duo** care are sensul concret de „vase din lemn folosite la ceremoniile sacrificiale".

8.5. Maestrul Zeng spune: „Să fii înzestrat şi totuşi de la cel nevolnic să ceri învăţătură. Să ştii mult şi să mergi să afli de la cel ce ştie puţin. Harurile pe care le ai – ca şi cum nu le-ai avea. Ca şi cum ai fi gol – cînd eşti plin[1]. Să ţi se aducă jigniri şi să nu-ţi pese. Odinioară de mult am avut un prieten[2] cu asemenea purtări alese."

1. Binoamele antonimice **you** („a avea") şi **wu** („a nu avea"), **shi** („plin") şi **xu** („vid") sînt aplicate în sfera gîndirii şi cunoaşterii pentru a realiza portretul Înţeleptului, a cărui modestie depăşeşte statutul de simplă virtute a Omului ales. Ea se transformă în acea umilinţă, în acea „retragere" superioară care asigură detaşarea şi abstragerea, care pînă la urmă înseamnă cîştig de putere.
2. Unii comentatori consideră că ar fi vorba despre Yan Hui.

8.6. Maestrul Zeng: „Poţi să-i dai în grijă un prunc orfan[1], cum poţi la fel de bine să-i dai pe mînă soarta unui regat. La vreme de cumpănă, pus la încercare, rămîne neclintit, nemişcat. Dacă e Om ales? Este, bineînţeles, îţi răspund, de vreme ce m-ai întrebat!"

1. Literal: „un orfan de şase şchioape", termen folosit pentru marcarea contrastului cu „un regat de o sută de li" (li, unitate de măsură a lungimii echivalentă cu o jumătate de kilometru).

8.7. Maestrul Zeng: „Un cărturar trebuie să fie puternic şi dîrz, căci menirea lui e grea şi calea ce-o are

de străbătut e lungă[1]. Şi cum să nu-i fie grea menirea, cînd el la Omenie trebuie să ajungă? Şi cum să nu-i fie lungă calea, cînd el n-o încheie decît o dată cu moartea?"

1. În original, **Ren zhong er Dao yuan**, sintagmă laconică devenită clişeu („sarcina e grea, calea e lungă").

8.8. Maestrul spune: „Poemele îţi dau avînt, Riturile îţi fixează locul pe pămînt, iar Muzica te împlineşte[1]."

1. Cînd Maestrul enumeră parametrii formativi ai Omului ales (**Shi** — poemele din *Cartea Stihurilor*, **Li** — riturile şi **Yue** — muzica), s-ar putea ca el să se refere la o strategie a vîrstelor: tinereţea, cînd Omul ales se instruieşte avînd ca manual *Cartea Stihurilor*; maturitatea, cînd îşi găseşte locul în societate conform regulilor rituale; bătrîneţea, cînd se poate bucura de desăvîrşirea estetică pe care i-o dă muzica.

Dacă se ia în discuţie structura gramaticală a propoziţiilor, în care se remarcă topicalizarea efectelor, s-ar putea deduce că în intenţia Maestrului s-a aflat enunţarea eficienţei celor mai importante dintre cele şase arte: avîntul inspirat de poeme, ponderaţia şi stabilitatea datorate riturilor, repunerea în deplinătatea devenirii cosmice prin muzică. *Cartea Stihurilor* oferă aşadar modelul de acţiune, Riturile modelul de comportare, iar muzica modelul de trăire superioară.

8.9. Maestrul spune: „Le poţi spune oamenilor de rînd ce trebuie să facă[1], dar nu poţi şti cum să-i faci tîlcul faptei să-l priceapă."

1. În textul original există un obiect marcat de pronumele **zhi** cu referinţă ambiguă, care se leagă de verbul cauzativ prin una din cele mai dificile prepoziţii din limba chineză (**you**), avînd în vedere multiplele sale valori gramaticale (cauză, agent, instrument etc.). Unii comentatori identifică acest pronume obiect cu **Dao** (Calea), ceea ce modifică traducerea: „Poţi să-i faci pe oameni să urmeze Calea".

Semnificaţia pasajului este aceea că Înţeleptul, Principele, Omul ales pot (prin propriul exemplu, aşa cum s-a specificat deja) să determine poporul să acţioneze în sensul dorit, dar este cu mult mai greu să-l facă să înţeleagă motivaţiile, obiectivele, căci aceasta ar presupune transformarea omului de rînd în Om ales, lucru pe care Maestrul îl consideră imposibil.

8.10. Maestrul spune: „Cel ce iubește curajul și își disprețuiește sărăcia se va răscula. Cel ce om fiind nu are Omenia, cînd se vede disprețuit, și el se va răscula[1]."

1. Textul paragrafului este dominat de ideea revoltei, a tulburării ordinii, a nesupunerii, redată prin verbul **luan** repetat simetric la sfîrșitul celor două propoziții.

8.11. Maestrul spune: „Se poate ca cineva să aibă talentul minunat al principelui Zhou[1], dar dacă e zgîrcit și înfumurat, nu-i slujesc la nimic calitățile cu care a fost înzestrat."

1. Prințul Zhou Gong, talentat în modelul ritualizării (vezi 7.5.).

8.12. Maestrul spune: „Unul care timp de trei ani e-n stare să se dedice studiului fără să se gîndească la vreun cin dregătoresc[1], ei bine, un asemenea om nu-i ușor să întîlnesc."

1. În textul original, sintagma **bu zhi yu gu** („fără să se gîndească la recompensă"). Cuvîntul **gu** avea sensul concret de „cereale" cu care era răsplătit cel aflat într-o funcție de dregător.

8.13. Maestrul spune: „Păstrează-ți credința și iubește învățătura. Nu pregeta să te jertfești ca să desăvîrșești Calea. Nu intra într-un regat aflat în pericolul de a pieri, iar într-unul unde domnește dihonia nu sălășlui. Doar cînd sub Cer domnește Ordinea[1] să ieși la iveală. Cînd nu-i Ordine să stai ascuns. Într-un stat cu o bună guvernare, a rămîne sărac și umil e rușinos[2]. Într-un stat cu o guvernare proastă rușinos este să devii bogat și fălos."

1. În original, **Dao ze** („principiul lui Dao"), cu înțelesul de guvernare înțeleaptă.
2. Verbele **jian** („a se vedea", „a ieși la lumină") și **yin** („a se ascunde", „a se retrage") redau atitudini la antipod, ce decurg din opoziția **you Dao ze** („există principiul lui Dao") și **wu Dao ze** („nu există principiul lui Dao").

Pasajul lasă să se degaje impresia unui soi de oportunism al înțeleptului confucianist: el poate contribui la guvernare, dar numai în cazul unui stat bine condus, prosper și pașnic. Confucius însuși pribegește în căutarea

unui principe ideal căruia să-şi ofere serviciile şi pe care să-l sprijine în lucrarea sa nobilă.

8.14. Maestrul spune: „Dacă nu îndeplineşti tu însuţi în treburile ţării o însărcinare, nu poţi să te pronunţi despre guvernare[1]."

1. Doar experienţa îndreptăţeşte emiterea opiniilor într-un domeniu anume, iar dezbaterea în domeniul politicului cere în mod special cunoaşterea directă, implicare. Această aplecare spre latura pragmatică va fi continuată de neoconfucianişti, pentru care înţelepciunea iluminată se obţine prin participarea activă şi nu prin retragere, cu condiţia prealabilă de a depăşi egoismul, individualismul (formula **bu yu** „să nu doreşti").

8.15. Maestrul spune: „Cînd muzica ce se depăna de sub bagheta maestrului Zhi[1] ajungea să intoneze la sfîrşit oda «Pescăruşii cîntînd»[2], de melodia măiastră auzul ţi-era copleşit."

1. Maestru de muzică din regatul Lu.
2. Prima piesă din *Guo Feng (Cîntecele Regatelor)* din *Shi Jing (Cartea Stihurilor)*, cunoscută sub numele de *Guan Sui*.

8.16. Maestrul spune: „Avîntat nebuneşte, fără a avea drumul drept, copilăros, dar mincinos, neajutorat, dar nemeritînd să-i acorzi încredere, un astfel de om îmi depăşeşte orice înţelegere[1]."

1. Fragmentul comportă dificultăţi de traducere datorită impreciziei semantice a adjectivelor folosite ca predicate calificative în structuri adversative de tipul „este A, dar nu este B". Termenul B negat nu realizează în raport cu A o relaţie directă de antonimie. Această relaţie de contrariere prin mediere (gramatica chineză o numeşte raport „ocolit") este confirmată de aserţiunea finală: modul de a fi, deconcertant, (aşteptarea, generată de o însuşire nu neapărat pozitivă, dar promiţătoare într-un anumit sens, este anulată de un viciu) îl face pe Maestru să se simtă depăşit.

8.17. Maestrul spune: „A învăţa e ca şi cum ai încerca să atingi ceva ce parcă tot mereu o ia-nainte, e ca şi cum te-ai teme că poţi scăpa un lucru ce l-ai atins deja[1]."

1. Textul original este extrem de laconic: **xue ru bu ji, you kong shi zhi** (literal: „a învăța e ca și cum n-ai atinge, te temi să pierzi").

În viziunea lui Confucius procesul învățării, ca acumulare de cunoștințe, dar și ca desăvîrșire de sine, este dinamic și exigent. Nemulțumirea de sine antrenează competiția, într-o continuă autodepășire. Această goană spre un obiectiv a cărui atingere se amînă mereu, seamănă cu procesul desăvîrșirii în trepte, cînd un adevăr atins într-o etapă ca superior capătă în etapa următoare statutul de adevăr depășit (vezi în acest sens *Zhuang Zi*, cap. X, sau Școala budistă **Er Di** a Celor Două Adevăruri).

8.18. Maestrul spune: „Cîtă măreție! Shun și Yu[1] stăpîneau lumea firesc, fără să trebuiască să-și arate puterea[2]."

1. Împărați legendari, invocați ca modele ale suveranilor civilizatori care prin propria exemplaritate instituiau ordinea.
2. În original, **er bu yu**, formulă pe care exegeza chineză o explică drept o atitudine de detașare: „(stăpîneau lumea) ca și cum n-ar fi fost legați de ea". Înțelegem astfel că atitudinea înțeleptului confucianist (de calm, detașare și maiestuoasă eleganță) ar fi aceea de a nu face nimic ostentativ, agresiv. Simpla măreție, forța magică a virtuții sale ajung să exercite puterea civilizatoare. Acest model al suveranului este preluat de filozofii legiști care îi atașează formula daoistă a „nonacțiunii" (**wu wei**). Reinterpretînd acest concept în contextul confucianist, **wu wei** (vezi 15.5.) devine a nu acționa cu evidență ostentativă, cu brutalitate și cu finalitate egoistă, vulgară. Modul de acțiune confucianist cere și el, ca și cel daoist, naturalețe și spontaneitate, care imită însă Noima naturii nu modelul ei primitiv.

8.19. Maestrul spune: „Cît de măreț suveran era Yao[1]! De-o măreție sublimă! Toată măreția Cerului în el își aflase măsură. Măiastra-i lucrare poporul nu putea în vorbe să i-o cuprindă. Cîtă sublimă frumusețe în opera sa desăvîrșită! Cît de strălucitoare Regula civilizatoare[2] de el instituită!"

1. Un alt împărat legendar al Chinei.
2. În original, **wen zhang**, termen ce desemnează codul cultural, regulile Ritului și Muzica.

8.20. Împăratul Shun cu cinci miniştri înţelepţi a adus ordinea în lume. Iar regele Wu, fondatorul dinastiei Zhou, şi el spune: „cu zece miniştri haosul din regat am stăpînit".

Maestrul Kong: „Cei capabili sînt greu de găsit. Aşa este, vă spun, de vreme ce în timpul împăraţilor Yao şi Shun, cînd mult mai numeroşi erau cei destoinici, n-au fost aleşi dintre ei decît cinci. Iar regele Wu de fapt numai nouă miniştri avea, dacă nu mai socotim şi femeia[1] ce se afla printre cei zece. Luminaţii regi din dinastia Zhou, deşi aveau în stăpînire din subceresc o treime, s-au supus cu toţi miniştrii lor dinastiei Yin şi mai luminată[2]. Tocmai de aceea forţa Virtuţii lor fu cea adevărată."

1. Referire la mama împăratului.
2. O vreme, regii Zhou au fost vasalii dinastiei anterioare, Shang-Yin.

8.21. Maestrul spune: „Lui Yu nu-i găsesc nici un cusur întemeiat. Bucatele-i erau simple, dar închina din belşug ofrande spiritelor din Cer şi de pe Pămînt. Straiele-i erau grosolane, dar cînd lua parte la ceremonii era îmbrăcat în fastuos veşmînt. Sălaşul lui era umil, dar de diguri şi canale se îngrijea devotat[1]. Nu, lui Yu nu-i pot găsi nici un cusur întemeiat!"

1. Exemplu al reprimării propriilor interese şi al totalei dăruiri în serviciul poporului, Yu reprezintă prototipul suveranului binefăcător care a stăvilit puhoaiele, a înălţat diguri şi a secat mlaştinile. Legenda spune că în decursul anilor în care s-a luptat cu apele dezlănţuite, el ar fi trecut de trei ori prin faţa casei sale, dar nu şi-a îngăduit să-şi părăsească datoria şi să intre să-i vadă pe ai săi. Împăratul Yu este şi cel care întrerupe tradiţia ginerelui moştenitor al tronului (astfel Yao lăsase tronul ginerelui său Shun, iar acesta ginerelui Yu) şi întemeiază prima dinastie ereditară Xia (2200–1759 a. Chr.).

Capitolul 9

ZI HAN

[DESPRE PĂSTRAREA REGULILOR]

9.1. Despre cîştig[1] Maestrul arareori vorbea. Menirea omului[2] şi Virtutea[3] el le preamărea.

1. **Li** — cîştigul, profitul rezultat dintr-o întreprindere mercantilă în scopul bunăstării individuale, constituie un subiect evitat de Maestru care preferă „cîştigul" de esenţă.

2. **Ming**, din sintagma uzuală **tian ming** („datul Cerului"), şi echivalat prin „destin", apare în această secvenţă singur cu sensul de „menirea omului pe pământ", destinul ca devenire.

3. Traducerile aleg pentru acest pasaj variante foarte diverse, căci atît segmentarea cît şi **yu**, cuvîntul-cheie în analiza sintactică a frazei, permit mai multe soluţii. Cea mai cunoscută versiune este şi cea mai comodă, dar ca sens, cel mai greu de acceptat: **yu** este considerat conjuncţie şi atunci cele trei obiecte (cîştigul, menirea omului şi virtutea) apar pe acelaşi plan reieşind că Maestrul vorbea la fel de rar despre toate. Nu putem fi de acord cu această soluţie, pentru că aceste topice au valori foarte diferite pentru Confucius: dacă cel dintîi este dispreţuit şi evitat, celelalte două se află în atenţia sa, mai ales **Ren** („Omenia") despre care vorbeşte foarte des în *Analecte*. Qian Mu propune evaluarea lui **yu** pornind de la sensul său posibil de „a fi cu" şi extinzîndu-l la „a opta pentru", „a socoti lăudabil". Am folosit sugestia lui Qian Mu, decupînd fraza în două părţi pentru a marca mai clar cele două atitudini distincte ale Maestrului.

9.2. Un om din **Da Xiang**[1] ar fi spus: „Maestrul Kong este desigur un om mare. Dar cu toată ştiinţa sa nemăsurată[2], n-a dobîndit nici un renume niciodată."

Auzind, Maestrul s-a adresat discipolilor: „De ce meserie ar trebui să mă apuc oare? De condus carul? De

tras cu arcul? Ei bine, cred că aş putea să mă apuc de condus care[3]!"

1. Localitate neidentificată. Folosită aici cu sensul de aşezare modestă de o sută de familii.
2. „Erudiţia" (**bo xue**), barajul intelectual al cărturarului, apare aici în opoziţie cu o meserie practică, imediat utilă, care te poate face cu uşurinţă renumit dacă depui rîvna necesară. Singurele îndeletniciri practice încurajate de Confucius sunt însă tot cele ritualizante. Condusul carului poate reprezenta şi o opţiune simbolică, metaforă a menirii de ghid. De remarcat şi contiguităţile de sens ale conceptelor-cheie: cale, conducere, guvernare, stăpînire.
3. Comentatorii din timpul dinastiei Song interpretează răspunsul Maestrului ca plin de modestie faţă de laudele sătenilor care îl compătimesc că nu a avut parte de recunoaştere. Dar o altfel de lectură cere, la întrebarea de un sarcasm grosolan a sătenilor, un răspuns care să conţină ironia subtilă a Omului ales. Am preferat o traducere fără marcări intenţionale, care să refacă pe cît se poate ambiguitatea iniţială.

9.3. Maestrul spune: „Să foloseşti la ceremonii boneta ţesută din cînepă, înseamnă să respecţi tradiţia[1]. În ziua de azi se simplifică lucrurile şi se foloseşte mătasea. Ceea ce fac şi eu ca toată lumea.

La prezentarea în audienţă la suveran trebuie să saluţi mai întîi jos la trepte, înainte de a le urca, şi asta înseamnă tot să respecţi tradiţia. Astăzi, la audienţe mulţi fac plecăciunea după ce au urcat deja, ceea ce înseamnă că au încălcat ierarhia. Chiar dacă sunt singurul care o mai face, eu salut cum se cuvine, înainte de a urca."

1. Sensul larg, de conformare la regula rituală, al termenului **Li**, este aici restrîns la respectarea tradiţiei privind detaliile tehnice ale ceremoniilor. El intră succesiv şi gradat în opoziţie cu termenii **jian** — simplificarea, reducerea acestor detalii, şi **tai**, încălcarea regulii, orgoliul şi nepăsarea în aplicarea acesteia. Confucius îşi explică aici atitudinea tolerantă faţă de simplificarea ritului (ca abatere formală) şi, în acelaşi timp, intoleranţa faţă de încălcarea sa (ca negare a esenţei ritualizării).

9.4. Patru erau lucrurile de care Maestrul se ferea: concluziile neîntemeiate, intoleranţa, încăpăţînarea, grija faţă de sine şi faţă de alţii, nepăsarea[1].

1. În text, aceste defecte de evitat sunt redate prin forma negativă a patru verbe: **yi** („a-ţi face idei în gol"), **bi** („a fi constrîngător", „a nu admite alternativă"), **gu** („a fi încăpăţînat"), **wo** („a fi egocentric").

9.5. Maestrul, captiv la Kuang[1], spune: „Regele Wen[2] a murit. Acum nu-s oare eu cel cu păstrarea Învăţăturii[2] investit? Dacă Cerul ar fi socotit-o ca pe ceva pieritor, ar mai fi încredinţat-o unui muritor? Şi dacă Cerul a hotărît s-o păstreze prin mine, de cei din Kuang de ce aş avea a mă teme?"

1. Orăşel de graniţă în zona actualei provincii Henan, unde Confucius fusese foarte rău tratat, din cauza unei confuzii (vezi şi 17.1.)
2. Zhou Wen, tatăl lui Zhou Wu, întemeietorul dinastiei Zhou de apus (1100 a.Chr.).
Termenul **wen** prin care se desemnează „cultura", „civilizaţia", „învăţătura", este antrenat aici într-un joc omofonic cu numele propriu al regelui, ceea ce contribuie la crearea impresiei unei suprapuneri, a transmiterii continue a moştenirii culturale.

9.6. Un înalt demnitar[1] îl întreabă pe Zi Gong: „Este Maestrul un înţelept? Cum de se pricepe şi la atîtea alte îndeletniciri obişnuite[2]?"

Zi Gong răspunde: „Cerul i-a hărăzit înţelepciunea şi tot Cerul i-a dat şi îndemânarea."

Auzind acestea, Maestrul spune: „Omul ăsta care a întrebat mă cunoaşte oare? Copilăria nu mi-am petrecut-o în îndestulare, aşa că am fost nevoit să învăţ să fac cu propriile-mi mîini câte ceva. Să mai fie Oameni aleşi care se pricep la de toate? Nu prea!"

1. În original, **tai zai**, titlul unei înalte funcţii dregătoreşti la curtea principelui, tradus uneori ca „mare ministru" sau „guvernator". Identitatea personajului este nesigură, o parte dintre comentatori considerînd că este vorba despre un anume Pi Ziyu din regatul Wu.
2. Literal: „cum de poate face atîtea?" (**he qi duo meng ye**). Precizarea, în partea finală a textului, a obiectului acestei priceperi, **bi shi** („lucruri practice obişnuite", cu care se ocupă oamenii de rând), contribuie la clarificarea sensului pasajului: Omul ales nu are asemenea îndeletniciri, cu atît mai puţin înţeleptul.

9.7. Discipolul Lao[1]: „Maestrul spune că nereuşita sa în cariera de dregător l-a silit să înveţe să facă cu propriile-i mîini cîte ceva folositor[2]."

1. Personaj identificat ca fiind discipolul Qin Lao sau Qin Zhong.
2. În original, în vorbirea directă, Maestrul anunţă laconic: **wu bu shi** („n-am fost folosit în viaţa publică"), apoi explică consecinţa: **gu yi** („de aceea am pricepere practică") (**gu** — „urmare a cauzei", **yi** — „îndemînare").

Paragrafele 6 şi 7 par oarecum în contradicţie cu paragraful 2 din acest capitol. Omul ales nu include între atributele sale şi îndeletnicirile vulgare, meserii care îi aduc cîştig. Dacă însă pentru a se întreţine el apelează la abilitatea manuală este scuzabil.

9.8. Maestrul spune: „Am eu oare cunoaşterea dată[1]? Nu, nu o am! Dacă vine să mă întrebe ceva vreun sătean, în primul moment de înţelepciune mă simt ca golit. Caut apoi să întorc pe o parte şi pe alta întrebarea, să-i desluşesc tîlcul, şi, pînă la urmă, să-i dau un răspuns lămurit."

1. În original, interogaţia retorică **wu you zhi bu zai**. Nucleul acesteia, **you zhi** („a avea cunoaşterea") a fost tradus de noi prin „a avea cunoaşterea dată", datorită sensului verbului **you** care presupune un posesor pasiv (**you** îşi păstrează sensul său de verb de existenţă, iar subiectul exprimă un loc container). Această nuanţare face limpede opoziţia dintre cunoaşterea preexistentă şi cea care se construieşte, conformată obiectului său. Maestrul are onestitatea de a-şi recunoaşte neputinţa de a da uneori un răspuns la întrebări care se referă la situaţii experimentale de care el ia act doar la modul teoretic. În asemenea cazuri, prima sa reacţie este aceea de „golire", exprimată prin verbul **kong** reduplicat, şi doar operaţia de cercetare şi probare a potrivirii la situaţii diferite (poate chiar metoda alegerii pro şi contra a dialecticienilor marcată în text prin sintagma **kou qi liang duan** — „o întorc pe cele două părţi") îl ajută să ajungă la o lămurire.

Pasajul, mai ales în ultima sa parte, este considerat obscur atît de comentatori cît şi de traducători.

9.9. Maestrul spune: „Pasărea fenix[1] în zbor nu s-a arătat. Fluviul Galben n-a dat la iveală nici un înscris[1]. Pentru mine totul este terminat. Nu pot împlini ceea ce nu mi-este scris[2]."

1. Zborul păsării fenix pe cer şi apariţia unei inscripţii magice pe Fluviul Galben erau considerate simbolurile naşterii unui Înţelept suprem, instaurator al armoniei. În gîndirea chineză veche păsările erau socotite ca mediatoare între Cer şi Pământ. Cea mai sacră dintre ele, pasărea fenix, era privită ca un mesager a cărei neaşteptată apariţie vestea o guvernare înţeleaptă (aşa cum se povesteşte că s-ar fi întîmplat cu domnia împăratului Shun). Cît priveşte apariţia înscrisului magic pe undele Fluviului Galben, legenda spune că **tu** („planul", „schema") era adus la suprafaţă pe botul unui cal-dragon sau pe carapacea unei broaşte ţestoase uriaşe (aşa cum împăratului Fu Xi i se revelaseră trigramele divinatorii, componentele *Cărţii Schimbărilor*, sau împăratului Shun, careul magic).

2. Aflat la sfîrşitul vieţii, Confucius îşi dă seama că proiectul său este utopic şi că, deşi se considera investit cu menirea supremă (vezi 9.5.), Cerul nu i-a atestat-o prin semnele tradiţionale, deci se îndoieşte în legătură cu însăşi menirea sa. Ceea ce deplînge aici Maestrul este spulberarea definitivă a speranţelor sale de a-şi pune în practică modelul. De aceea, pentru a da mai multă claritate pasajului, am considerat necesar să adăugăm această ultimă propoziţie explicativă.

9.10. Cînd se afla în prezenţa cuiva în veşmînt de doliu sau de ceremonie îmbrăcat[1], ori a unui orb, chiar mai tînăr decît el, Maestrul se ridica în picioare neîntîrziat. Dacă era în trecere, în semn de respect deosebit, pasul îi devenea pe dată grăbit[2].

1. Sintagma din original cuprinde cele trei elemente ale îmbrăcămintei unui nobil demnitar: boneta, tunica şi roba.

2. Felul în care se mergea făcea parte din recuzita gestuală a manifestării deferenţei (vezi şi 10.4.).

9.11. Yan Hui spune oftînd: „Cu cît privirea îmi înalţ, cu atît mi se pare mai sus. Cu cît încerc să pătrund, cu atît îmi pare mai de nepătruns. Ceea ce[1] timp de o clipă în ochi mi se arată, în spate îndată se şi-ndepărtează. Maestrul pas cu pas ne îndrumă, ne formează. Cu învăţătura semnelor îmi deschide şi-mi îmbogăţeşte mintea, cu respectarea riturilor mă învaţă să-mi potrivesc gîndul cu fapta. Nu mă pot opri chiar dacă aş vrea. Cînd mă simt sfîrşit de puteri, ţelul luminos se înalţă

mai sus. Vreau să-l ating, dar nu găsesc Cale de pătruns."

1. Pronumele **zhi** obiect din textul original poate fi interpretat fie ca inanimat (desemnînd învăţătura, Omenia) fie ca animat (desemnîndu-l pe Maestrul însuşi). Am preferat să păstrăm ambiguitatea din text şi doar o singură dată l-am echivalat prin nedefinitul „ceea ce". Celelalte alegeri (sintactice şi lexicale) se reunesc însă spre ideea de ideal, spre **Dao** — modelul virtuţii supreme a comportamentului superior uman. Modul în care discipolul Yan Hui descrie fervoarea atingerii acestui ideal reprezintă o conştientizare a fascinaţiei şi măreţiei proiectului confucianist şi se aseamănă cu metoda surprinderii lui **Dao** prin numire descrisă de Lao Zi în *Dao De Jing (Clasica despre Dao şi De).* Şi astfel Dao se refuză, se sustrage în absolut şi această continuă amînare a atingerii sale este stimulatoare, modelatoare.

9.12. Maestrul e grav bolnav şi Zi Lu îi pune pe cîţiva discipoli să se prefacă în oficianţi ai Ritului funerar[1]. La un moment dat simţindu-se puţin mai bine, Maestrul spune: „Zi Lu, farsa asta cam prea mult a durat! De ce să ne prefacem că am oficianţi cînd eu nu am? Cui foloseşte ceremonia asta înşelătoare? Poate fi Cerul oare înşelat? Cît despre mine, prefer să mor în mijlocul discipolilor, decît în braţe străine. N-o să am parte de înmormîntare de rang înalt[2], dar n-o să fiu nici în drum înmormîntat!"

1. Persoanelor ce deţineau o funcţie oficială li se cuveneau oficianţi personali la funeralii. Zi Lu înscenează o oficiere funerară de rang înalt fie pentru a-i da Maestrului iluzia recunoaşterii oficiale a valorii sale, fie pentru a-i asigura pur şi simplu o ceremonie fastuoasă aşa cum s-ar fi cuvenit să aibă cel mai mare specialist în ceremonii rituale. Răspunsul lui Confucius ni-l arată încă o dată ca pe un om care dispreţuieşte şi refuză ceea ce nu corespunde realităţii. Lipsit de orgoliu stupid, Maestrul este un om viu şi sensibil, iar nu un arbitru inflexibil al respectării riturilor de dragul riturilor.
2. **Da zang** — „înmormîntare de rang înalt". Desemna ritualul şi onorurile publice prescrise pentru marii nobili demnitari.

9.13. Zi Gong întreabă: „Dacă aţi avea un jad preţios[1], l-aţi ascunde într-o casetă spre păstrare sau aţi căuta pe cineva care prin vînzare să vă obţină un preţ mulţumitor?"

Maestrul: „Fireşte că l-aş vinde. Fireşte! Nu-s eu acela care tocmai aşteaptă un bun cumpărător?"

1. Metaforă a valorii Înţeleptului care trebuie transmisă („vîndută" iar nu „ascunsă") celui care ştie s-o preţuiască (**gu** — „un bun negustor care dă preţul cerut şi ştie să revalorifice marfa"). Confucius este un astfel de talent care aşteaptă un principe luminat capabil să-l înţeleagă, să-l răsplătească, dîndu-i posibilitatea de a-şi pune în practică învăţătura.

9.14. Maestrul voia să se retragă în ţinutul Celor nouă triburi barbare — **Jiu Yi**[1].

Cineva grăi: „Acolo unde totu-i atît de înapoiat? Cum credeţi oare c-o să puteţi trăi?"

Maestrul spune: „Locul unde se află un Om ales barbar nu se mai poate numi[2]!"

1. Ţinut din răsăritul Chinei, considerat ca deosebit de înapoiat, unde locuiau mai multe triburi barbare şi unde voia să se strămute, dezamăgit, Confucius (vezi şi 2.5.).
2. Prezenţa unui singur Om ales instituie un spaţiu al civilizaţiei. Maestrul îşi doreşte un loc să-şi testeze proiectul culturalizării prin ritualizare. Textul pune conceptul de „Om ales", cu conotaţia de om „cult, civilizator", în raport de antonimie cu **lou** („a fi înapoiat, ignorant").

9.15. Maestrul spune: „Doar după ce m-am întors din regatul Wei în Lu, muzica pentru *Shi Jing* a fost ordonată[1]. Abia atunci hotărîrea de a fi împărţită în Ode şi Imnuri a fost în fine luată."

1. În original, verbul **zheng** — „a corecta, a îndrepta". Maestrul vorbeşte aici de efortul de verificare a adecvării dintre muzică şi versuri. Prin această „ordonare" sunt distinse şi ierarhizate cele două secţiuni ale *Cărţii Stihurilor (Shi Jing)*: **Ya** — „Odele", piesele poeziei de curte, şi **Song** — „Imnurile ritualice". Acest pasaj ar îndreptăţi opinia că tot Confucius a redactat *Shi Jing*.

9.16. Maestrul spune: „Să-l slujesc pe Principe şi pe demnitarul nobil în guvernare, iar în familie să-mi slu-

jesc tatăl sau fratele mai mare. Să îndeplinesc cu pioşenie riturile funerare şi cumpătare să dovedesc atunci cînd beau[1]. Dintre cerinţele acestea toate, pe care ajuns-am să o ating oare?"

1. Este din nou expusă aici esenţa programului atingerii virtuţilor de la nivelul social (ţara, familia) pînă la cel individual (eul).

2. Finalul comportă două variante de interpretare divergente: conform celei dintîi Maestrul afirmă că a atins toate aceste performanţe („acestea nu-mi dau probleme", „sunt absolut liniştit în privinţa lor"), conform celei de-a doua Maestrul se întreabă pe care dintre ele a atins-o. Am optat pentru ultima variantă care aparţine exegezei chineze moderne şi care constituie dovada modestiei şi stimulatoarei nemulţumiri de sine a Maestrului. În mod sigur, Maestrul face pentru discipoli o demonstraţie a ceea ce ei înşişi trebuie să facă: o repetată interogare sinceră asupra acţiunilor şi atitudinilor supuse unor obiective ferm stabilite şi care e bine să fie de remarcat.

9.17. Maestrul aflat pe malul unui rîu spune: „Să-ţi petreci ceasul vieţii, zi şi noapte, tot aşa, fără să-ţi întrerupi curgerea[1]!"

1. Metafora curgerii neistovite a apei poate fi decodată ca reprezentînd fluxul neîntrerupt al vieţii permanent armonizat prin schimbarea alternativă **yin-yang**, dar şi continuitatea virtuţilor înfăptuită prin acţiuni ritmice, ritualizante.

9.18. Maestrul spune: „N-am întîlnit niciodată pe cineva care să iubească Forţa Virtuţii tot atît de mult pe cît iubeşte frumuseţea femeii[1]."

1. Termenul **se** („aspect exterior") a fost interpretat de exegeză ca frumuseţe a aparenţei, datorită relaţiei de opoziţie în care se află cu termenul simetric **De** — Forţa interioară a Virtuţii. O anumită parte a exegezei consideră însă că **se** reprezintă „dorinţa sexuală". Am căutat să îmbinăm cele două puncte de vedere, păstrînd valoarea filozofică a opoziţiei esenţă/aparenţă, dar căutînd să reflectăm şi ideea de intensitate a dorinţei.

9.19. Maestrul spune: „E ca atunci cînd vrei să înalţi un deal: dacă înainte să cari ultimul coş de pămînt te-ai oprit, ştii că lucrul va rămîne pe veci neisprăvit. E ca

atunci cînd vrei să astupi o groapă: dacă un singur coş de pămînt ai răsturnat, ajunge să-ţi urmezi ţelul şi-ai să reuşeşti cu-adevărat[1]."

1. Perseverenţa în îndeplinirea obiectivului trebuie să aibă în faţă idealul reuşitei. Lecţia pe care o dă Maestrul în acest pasaj are două posibile referinţe: la discipolii pentru care este fabricat acest model pilduitor, la Maestrul însuşi care în activitatea sa de învăţător este pus în situaţia de a aprecia dacă elevul său are sau nu şanse de reuşită. Maestrul arată că şi sfîrşitul şi începutul unei întreprinderi sunt importante: oricît eşti de aproape de finalizare nu trebuie să abdici şi oricît eşti de departe de ideal trebuie să ai încredere şi să nu disperi.

În strategia politică a maoiştilor această idee va fi reluată chiar în stil confucianist, prin evocarea unui exemplu din Cărţile Clasice: legenda bătrînului Yu Gong care mută cu coşul muntele din faţa casei. Forţa exemplară a tradiţiei se va verifica încă o dată şi vechea legendă se va transforma în alta nouă cu valoare emblematică: modelul comunei populare Da Zhai unde sătenii au transformat muntele în ogoare terasate doar cu coşul şi cobiliţa.

9.20. Maestrul spune: „Dintre cei ce mi-au sorbit vorbele atent şi smerit, numai Yan Hui poate fi amintit."

9.21. Maestrul oftînd după Yan Hui: „Mare păcat că a murit! L-am văzut cum înainta cu învăţătura, dar cum ar fi ajuns la ţel[1] n-am avut parte să-l pot vedea!"

1. Binomul verbelor **jin** („a înainta") şi **zhi** („a se opri") a fost tradus în majoritatea cazurilor ad litteram, conferindu-se frazei tonul de elogiu al efortului care nu conteneşte: „l-am văzut progresînd, dar nu l-am văzut niciodată oprindu-se".

Am tradus verbul **zhi** prin „a nu ajunge la ţel" ceea ce echivalează cu o întrerupere a proiectului de viaţă **ming**, înţeles ca proces de desăvîrşire în cazul lui Yan Hui, cel mai promiţător dintre discipoli şi a cărui moarte Confucius o deplînge exact în sensul unui destin de excepţie întrerupt tragic (a se vedea în acest sens şi paragraful următor).

9.22. Maestrul spune: „Sînt şi mlădiţe care n-ajung să-nflorească, sînt şi flori care n-ajung să rodească."

9.23. Maestrul spune: „Nu-l trata pe cel mai mic[1] decît tine cu uşurinţă[2]. Poate într-o zi va ajunge să-ţi

fie la fel. Dar dacă pînă la 40–50 de ani nu reuşeşte să facă să se vorbească de el, atunci poţi să nu-i mai acorzi importanţă."

1. În original, **hou sheng** — „cel născut după tine". Capătă aici şi sensul de „cel cu o poziţie ierarhică inferioară".
2. Obligaţia de a ţine cont de generaţia următoare este marcată în original mai puternic, prin sintagma verbală **ke wei** („teme-te de el").

9.24. Maestrul spune: „Cum să nu urmezi o povaţă dreaptă[1]? E nepreţuită dacă tragi din ea învăţăminte şi te-ndrepţi spre purtare înţeleaptă. Cum să nu te bucuri cînd auzi vorbe de încurajare[2]? Sînt nepreţuite dacă le pricepi tîlcul, adică ceea ce a dus la încuviinţare. N-am ce să fac cu cei care ascultă poveţele, dar apoi nu-i vezi cu nimic îndreptaţi."

1. **Fa yu**, literal „vorbe cu lege". A fost tradus uneori prin „mustrări", „admonestări".
2 **Xuan zhu** — „vorbe de încurajare".
A. Waley interpretează aceste două sintagme ca nume proprii, ca titluri ale unor culegeri sapienţiale, ale unor îndreptare morale.

9.25. Maestrul spune: „Cel mai important lucru e să fii credincios şi cuvîntul dat să-ţi respecţi. Să nu legi prietenie cu cei ce nu-s de aceeaşi valoare cu tine. Dacă greşeşti să nu te temi să-ţi recunoşti greşeala şi să te îndrepţi[1]."

1. Variantă a paragrafului 8 din capitolul 1.

9.26. Maestrul spune: „Poţi lăsa mai degrabă Cele trei armate fără conducător, decît să-i obligi pe oamenii de rînd să se despartă de părerea lor[1]."

1. Cuvîntul **zhi** („voinţă", „forţă interioară") capătă în context sensul de „părere proprie", „libertate de exprimare a personalităţii", „forţa de a fi sine însuşi".
Confucius nu este neapărat nemulţumit de încăpăţînarea omului de rînd, cît mai degrabă impresionat de forţa sa.

9.27. Maestrul spune: „Să stea, fără să se ruşineze, îmbrăcat într-o robă veche alături de cei înveşmîntaţi în blănuri şi mătăsuri strălucitoare, de-aşa ceva numai Zi Lu e în stare!

«Să nu rîvneşti, să nu pizmuieşti!
Ce altceva mai minunat poţi să-ţi doreşti?»"[1]

Zi Lu, auzind, se apucă să psalmodieze aceste versuri zi de zi. Maestrul îi spune: „Pentru Calea pe care o ai de pătruns, doar aceste vorbe nu sînt, să ştii, de ajuns!"

1. Citat din *Cartea Stihurilor (Shi Jing. Wei Feng. Xiong Zhi)*.

9.28. Maestrul spune: „Doar iarna cînd vremea-i geroasă, afli că pinii şi chiparoşii frunza-şi păstrează[1]."

1. Scopul acestei „ziceri cu subînţeles" (**xie hou yu**) este ca de obicei moralizator: calităţile autentice apar în situaţii dificile, defavorabile, cînd sînt puse la încercare, remarcîndu-se astfel prin evidenţa contrastului.

9.29. Maestrul spune: „Cel ce este înţelept nu poate fi îndoit[1]. Cel ce e om cu adevărat nu poate fi nefericit. Cel ce e curajos nu poate fi înspăimîntat."

1. În text, **bu huo** — „a nu fi derutat cînd eşti în situaţia de a te întreba ce e bine şi ce e greşit".

Tripleta calităţilor unui caracter autentic este formată din **Zhi** — înţelepciunea cunoaşterii şi acţiunii, **Ren** — comportamentul superior uman şi **Yong** — curajul. Ştiinţa cunoaşterii superioare dă siguranţă şi stabilitate proiectului şi actului, omenia superioară fereşte de alienare şi nefericire, curajul apără de umilinţa de a fi înfricoşat. Prin siguranţa crezului său Omul ales are stabilitate afectivă, manifestă un optimism sănătos care îl face să triumfe asupra nevolniciei şi morţii, şi aceasta este formula „prelungirii vieţii" în sens confucianist.

9.30. Maestrul spune: „Există din aceia care pot învăţa ceva împreună, dar nu pot lucra împreună pentru a atinge Calea. Există din aceia care pot fi împreună pentru a atinge Calea, dar nu pot apoi alături să stea. Există din aceia care, stînd pe aceeaşi poziţie, pot acţiona, dar nu pot împreună atinge puterea[1]."

1. Pasajul, în general trecut cu vederea de comentatori şi exegeţi, este foarte greu de interpretat. Gradaţia lui sugerează o evoluţie în trepte, stadii formative care ar îndreptăţi existenţa unei tehnici mistice confucianiste. Textul culminează cu atingerea stadiului **quan** („putere") ce poate fi decodat ca „putere de transformare".

9.31. „Cireşii sălbatici îşi involbură floarea...
Nu că nu m-aş gîndi la tine,
Dar e atît de mare depărtarea! ...[1]

Maestrul spune: «Dacă într-adevăr ar tînji după ea, ar mai conta oare depărtarea?»"

1. Citat dintr-o poezie de dragoste din *Cartea Stihurilor*.
Confucianismul ulterior, care evită aluziile la dragoste din textele Cărţilor Clasice, interpretează textul ca o referire a Maestrului la dragostea de învăţătură.

Capitolul 10

XIANG DANG

[DESPRE POSTURA CORECTĂ*]

•

10.1. În satul său natal, Maestrul era blînd şi politicos, şi părea că nu poate scoate o vorbă din gură. În Templul Strămoşilor însă, sau la Curte, în Sala de ceremonii, vorbea curgător, alegînd cuvintele cu măsură[1].

1. Într-o situaţie obişnuită, atitudinea Maestrului este blîndă şi oarecum neperformativă, căci el dă celorlalţi întîietate. În situaţii rituale se produce o ipostaziere a oficierii, o „punere în rol" care cere o îndepărtare de situaţiile curente, uzuale, o doză de emfază în vorbire şi gestică.

Maestrul Kong nu-şi mai proferează aici „zicerile" memorabile, nu mai înscenează situaţii demonstrative şi nici nu mai dă exemple, fiind el insuşi evocat în posturi exemplare, emblematice.

Aflăm astfel în ce consta comportamentul de Om ales al Maestrului Kong însuşi, privit doar ca manifestare exterioară, protocolară.

10.2. La Curte, cu nobilii de rangul al doilea ca şi el, era[1] familiar şi binevoitor. Cu cei de rang înalt era grav şi respectuos. Cînd Principele era de faţă, păşea cu paşi mărunţi[2], pătruns şi supus.

---

* H. Maspero şi A. Waley consideră îndreptăţită părerea acelor comentatori care nu atribuie acest capitol lui Confucius. Deopotrivă descriptiv şi prescriptiv, acest capitol reprezintă un îndreptar al comportamentului protocolar, de la gestică pînă la îmbrăcăminte, în diverse ipostaze rituale.

Maestrul Kong nu-şi mai proferează aici „zicerile" memorabile, nu mai înscenează situaţii demonstrative şi nici nu mai dă exemple, fiind el insuşi evocat în posturi exemplare, emblematice.

Aflăm astfel în ce consta comportamentul de Om ales al Maestrului Kong însuşi, privit doar ca manifestare exterioară, protocolară.

1. În original, verbul **yan** — „a vorbi“, a fost interpretat de noi ca verb de raportare atitudinală, ca marcă generică a unui comportament nu numai discursiv.
2. Mersul grăbit cu paşi mărunţi (**cu ji**) marca deferenţa, ca mod aferat prin care cineva îşi arăta solicitudinea.

10.3. Cînd Principele îl chema ca să primească oaspeţi, faţa lui arbora o mină plină de importanţă, păşea într-un fel special, ţeapăn[1], se închina mai întîi celor de faţă, în stînga şi-n dreapta salutînd, şi în armonia mişcărilor sale perfecte poalele veşmîntului îi tresăltau ritmic unduind. Cînd o pornea înainte, era asemeni unei păsări, cu aripile întinse fîlfîind. După ce toţi oaspeţii se retrăgeau, protocolar anunţa: „Oaspeţii şi-au întors faţa!“[2]

1. **Zu jue** — mers rigid protocolar.
2. Protocolul prevedea ca pînă la ieşire oaspeţii să se retragă cu faţa spre suveran. Sensul frazei finale este deci „Oaspeţii au plecat!“

10.4. Cînd intra pe poarta palatului păşea stînjenit, strecurîndu-se ca şi cum intrarea prea strîmtă-i părea. Avea grijă să nu se oprească din mers şi se ferea să nu atingă pragul[1]. Cînd trecea prin faţa tronului, faţa îi devenea solemnă şi pasul grăbit. Cînd vorbea glasul aproape-i seca. Cînd, ridicîndu-şi uşor poala veşmîntului, urca pe podiumul de lîngă tron, pur şi simplu se prelingea ţinîndu-şi răsuflarea[2], de parcă fără viaţă prin aer plutea. Cînd se retrăgea, după ce cobora prima treaptă, chipul i se destindea şi căpăta un aer de imensă fericire. Ajuns la capătul de jos al scărilor, îşi relua mersul vioi fluturîndu-şi mînecile ca pasărea aripile-n zbor. Întors la locul său se foia încă o vreme, cu gesturi supuse, încă pătruns de onoarea ce i se făcuse.

1. Regulă rituală prohibitivă căreia exegeza nu-i dă nici o explicaţie şi pe care sîntem tentaţi să o omologăm ca rit de trecere a pragului.
2. În textul original, „părînd că şi-a oprit **qi** — suflul vital“, circuitele care menţin ritmul vieţii.
3. Respiraţia, mersul, mimica, gestica sînt codificate pentru a arăta respectul umil, simboluri ale „micimii“ în ra-

port contrastant cu „măreţia", semne ale reculului deferent al inferiorului faţă de superior.

10.5. Cînd cu o însărcinare oficială mergea, la ceremonia de primire, cu sceptrul de jad[1] în mîini se arăta copleşit, ca şi cum i-ar fi fost greu să-l susţină. Îl ridica o clipă ca pentru a saluta, apoi îl lăsa în jos ca şi cum ar fi vrut să ofere ceva. Chipul său avea o expresie solemnă ca pentru o înfruntare, iar pasul îi era poticnit[2], ca şi cum pe o cale abruptă se afla. La ceremonia darurilor rituale faţa i se lumina plină de încîntare. Cînd era primit de către prinţ, se arăta vesel şi destins.

1. Începutul textului consemnează deosebit de eliptic circumstanţa, prin sintagma **shi gui** („a purta sceptrul de jad"). Exegeza interpretează verbul **shi** cu sensul de „a se afla în misiune oficială ca ambasador". **Gui** este numele sceptrului de jad, însemn al nobleţii purtat la ceremonii oficiale, la sacrificii, la înmormîntări.
2. În textul original, **su**, un alt verb ce descrie mersul ritual a cărui sugestivitate (ideea de nesiguranţă, de tatonare) este sărită prin reduplicare.

10.6. Omul ales nu foloseşte ţesături de culoare mov închis sau violet[1] decît pentru reverele veşmintelor de ceremonie. La hainele obişnuite de casă nu foloseşte roşu sau purpuriu[1]. Vara e îmbrăcat în pînzeturi de cînepă uşoare sau ceva mai groscioare pe care le poartă peste veşmintele de dedesubt.

Cînd vine frigul, tunica neagră se asortează cu un pieptar din blană de miel. Tunica albă cu unul din piele de căprioară. Cea galbenă cu unul din blană de vulpe.

Roba de interior e mai lungă şi are mîneca dreaptă mai scurtă[2].

Noaptea poartă neapărat o cămaşă ce-i vine pînă la genunchi[3].

În casă, pe deasupra, poartă o blană groasă de vulpe sau de castor.

Cînd nu e în veşminte de doliu îşi atîrnă podoabe la cingătoare[4].

În afară de veşmintele pentru audienţe la Curte şi cele pentru oficiat sacrificiile, toate celelalte au croieli mai libere.

La doliu nu trebuie să poarte robă de miel închisă la culoare sau bonetă neagră de ceremonie[5].

Cu astfel de haine ceremoniale trebuie să se îmbrace numai la Sărbătoarea vestirii de lună nouă[6], cînd merge la palat să-l salute pe Principe[7].

1. Culorile închise apropiate de negru sînt special rezervate pentru veşmintele rituale. Roşul şi purpuriul la rîndul lor sînt culori prea luxoase şi au conotaţia vanităţii, a unei extravaganţe care contrastează cu simplitatea cadrului intim, familial.
2. Mîneca dreaptă este mai scurtă decît în mod obişnuit (cînd depăşeşte cu mult lungimea braţului), pentru a lăsa libertate mişcărilor.
3. Descrierea veşmîntului purtat noaptea este făcută prin secvenţa **chang yi shen ban** („o dată şi jumătate cît **shen**") care se poate traduce în două moduri după cum este înţeles cuvîntul **shen**: „trupul întreg" sau „înălţimea bustului". Mai plauzibilă mi se pare cea de-a doua alternativă (cf. şi Qian Mu).
4. Ornamente simbolice care indicau rangul nobiliar, precum şi talismane.
5. Culoarea neagră este interzisă la veşmintele de doliu.
6. Vezi 3.17.
7. Se observă codificarea strictă a vestimentaţiei permise şi interzise, ceea ce dă impresia unei exagerări tehniciste.

Acest portret **in vitro** al Omului ales ca „om monden" are o anumită doză de ridicol. Procedeul enumerării, aglomerarea detaliilor servesc descriptivului cu efect de „tablou", ca în picturile chinezeşti uşor caricaturale.

10.7. În perioada de post[1] trebuie să poarte „roba atotpurificatoare"[2], făcută din pînză grosolană de cînepă. Trebuie atunci să îşi schimbe felurile bucatelor[3] şi, în reşedinţa sa, să-şi găsească alt loc primenit de culcare[4].

1. Pentru desemnarea perioadei de „post" este folosit aici termenul **zhai** care se distinge de sinonimul său **qi** prin conotaţia sa ezoterică. La daoişti poate fi întîlnit cu sensul de „asceză".
2. **Ming yi** — „veşmîntul curăţirii". Se îmbracă după spălarea trupului. Simbolizează purificarea trupească.
3. **Bian shi** — „schimbarea mîncării" sau dieta alimentară.
4. **Qian zuo** — „schimbarea locului" pentru dieta sexuală.

10.8. Doar orez din cel cu bobul ales sau carne tăiată în felii subţiri să mănînce.

Din bucate ce au cumva miros sau din carnea rîncezită să nu înghită nici o îmbucătură. Dacă şi-au schimbat cumva culoarea şi nu arată proaspete nici să nu le apropie de gură. Dacă nu-s la timpul potrivit să nu mănînce[1]. Dacă au gust greţos să nu mănînce şi nici dacă nu-s cum trebuie tăiate. Să nu mănînce nici dacă nu sînt cît trebuie de fierte şi dacă nu au sosul care trebuie.

Fie la banchet carne cît de multă, să nu se ghiftuiască numai cu carne în loc de orez. Cît despre vin poate să bea din plin, dacă ştie să-şi păstreze capul limpede.

Să nu mănînce bucate gata pregătite în tîrg şi nici să nu bea o astfel de băutură.

Poate să-şi dreagă felurile cu mirodenii[2], dar cu măsură.

1. Sintagma **bu shi** („nu sînt la timpul potrivit") se referă fie la sezonul cînd trebuie consumate legumele şi cerealele, fie la momentul cînd trebuie servite alimentele. Întreaga propoziţie formează în chineză o aliteraţie perfectă: „bu shi bu shi".
2. În text, **jiang** („ghimber"). Mirodeniile (ceapa şi usturoiul, dar mai ales ghimberul) erau interzise la ceremoniile de invocare a spiritelor.

Pasajul ilustrează modul în care Omul ales trebuie să se respecte în privinţa bucatelor, de la calitate pînă la protocolul serviciilor. El nu apare deloc ca un ascet ci mai degrabă ca un epicureu: se respectă şi încearcă o plăcere estetică în actul mîncatului şi al băutului.

Majoritatea comentatorilor insistă asupra aspectului didactic şi etic al pasajului, asupra ideii de cumpătare. În ce ne priveşte, lectura noastră este atrasă mai ales de aspectul preţios al Omului ales, de „poza" sa de om pretenţios şi rafinat. Nu putem să nu remarcăm, de asemenea, în structura de adîncime, interesul chinezului pentru hrănirea sănătoasă, ca respect pentru trupul considerat un dispozitiv complex care adăposteşte „mintea-inimă" (**xin**).

Trebuie spus, în fine, că echivalările cuvintelor sînt greu de realizat, pentru că nu se mai poate reda cuvîntul „plin" în toată concreteţea sa (a vedea, în acest sens, şi prezenţa repetată în grafeme a radicalului „mîncare"). Transferul în timp al acestor termeni-imagini din domeniul gastronomic îi face „exotici" aşa cum se întîmplă de altfel şi cu cei din domeniul vestimentaţiei.

10.9. Cînd se oficiază la Curte Sacrificiile, carnea care rămîne nu trebuie păstrată peste noapte. Aceea de la sacrificiile obişnuite să nu se păstreze mai mult de trei zile. Dacă a stat mai mult de trei zile să nu se mai mănînce.

10.10. Cînd mănîncă sau cînd în pat se odihneşte, Omul ales nu vorbeşte.

10.11. Chiar dacă are doar orez din cel prost de mîncare şi o fiertură de legume săracă, înainte de a mînca trebuie să închine mai întîi din ele ofrandă, la fel de solemn şi curat ca în timp de post[1].

1. Am explicitat sensul secvenţei comparative din final a cărei traducere literală este „trebuie să fie la fel ca în post" (**bi qi ru ye**).

10.12. Dacă rogojina nu e bine întinsă[1], nu se aşază.

1. Prezenţa în original a verbului **zheng** („a fi drept") contribuie la simbolica corectitudinii rituale: doar un spaţiu armonios cu posturi fixate corect permite ritualul sacrificial.

10.13. Cînd ia parte la un banchet în satul natal, aşteaptă pînă ce bătrînii venerabili[1] s-au ridicat şi abia atunci pleacă şi el.

1. Literal: „cei sprijiniţi în toiag".

10.14. Cînd în satul natal se exorcizează duhurile rele, îşi pune veşmintele oficiale de ceremonie şi se postează pe podiumul din partea de răsărit[1].

1. **Zuo jie** — „podiumul din partea de răsărit" era locul unde trebuia să stea protagonistul oficierii ceremoniei.

10.15. Cînd trimite pe cineva să afle veşti despre vreun prieten din alt regat, de două ori la rînd îi face plecăciuni înainte ca acesta să fi plecat.

10.16. Kang Zi îi trimite leacuri. Maestrul[1] face întîi o plecăciune, le primeşte şi spune: „Cît despre virtuţile leacurilor eu unul sînt recunoscător şi abia îndrăznesc să mă folosesc de harul lor[2]."

1. Am specificat, conform exegezei, că este vorba de Maestru, deşi în text nu apare exprimat subiectul.

2. Literal: „nu îndrăznesc să gust" (**bu gan chang**). În traducere am preferat o formulă atenuativă a refuzului politicos.

A. Waley interpretează acest refuz la propriu, ca interdicţie pentru Omul ales, care nu gustă decît din leacurile doctorului familiei (cunoscut, testat). În acest caz, pasajul întregeşte portretul Omului ales cu încă o trăsătură: prudenţa sa în a accepta noul, experimentul neverificat, preferinţa sa netă pentru vechi şi tradiţie.

10.17. Grajdurile îi pieriseră în foc. Cînd, întors acasă, Maestrul a aflat, doar dacă e cineva rănit a întrebat, şi nimic despre cai[1].

1. Secvenţa finală **bu wen ma** („nu întreabă despre cai") devine formula reprezentativă a umanismului lui Confucius.

De menţionat că în acea vreme un cal valora mai mult, după cîte se spune, decît costul unui grăjdar.

Unii comentatori, plecînd de la ideea că Maestrul era interesat de toate vieţuitoarele, propun o altă interpretare a textului, operînd un decupaj sintactic neverosimil: „A întrebat dacă e cineva rănit. [S-a răspuns:] Nu. [Apoi] a întrebat despre cai."

10.18. Cînd Principele îi dăruia bucate gătite, Maestrul neapărat îşi îndrepta rogojina pe care stătea şi îndată le gusta.

Cînd Principele îi dăruia carne crudă, neapărat o gătea, dar mai întîi spiritelor strămoşilor le oferea din ea.

Cînd Principele îi dăruia un animal viu, neapărat îl creştea. Dacă îi era oaspete Principelui la masă, cînd acesta ofranda închina, în locul Principelui gusta.

10.19. Cînd era bolnav şi Principele în persoană venea să-l vadă, Maestrul voia să fie aşezat cu capul la răsărit[1] şi cu hainele de ceremonie să fie învelit[2], iar pe pat să i se anine[2] cingătoarea.

1. Poziţia rituală în prezenţa Principelui.
2. Prin folosirea verbelor **jia** „a pune în plus", „a adăuga") şi **tuo** („a agăţa", „a anina") nu se indică acţiunea propriu-zisă de a se îmbrăca, ci tocmai încercarea bolnavului de a păstra şi respecta protocolul, în ciuda neputinţei sale fizice.

10.20. Cînd Principele poruncea să vină la Palat, Maestrul nu mai aştepta să fie înhămaţi caii, ci pornea pe jos imediat.

10.21. În Marele Templu cînd intra, despre fiecare lucru amănunţit întreba[1].

1. Reluare a paragrafului 15 din capitolul 3.

10.22. Unul dintre prietenii săi moare şi nu e nimeni care să se îngrijească de înmormîntare. Maestrul spune: „O să mă îngrijesc eu."

10.23. Cînd prietenii îi trimiteau daruri, chiar dacă era vorba de un car sau de cai, nici o plecăciune nu le făcea. În acest fel solemn, mulţumea numai cînd primea bucate pentru a închina strămoşilor ofrande[1].

1. Oricît de profitabil din punct de vedere material era darul primit, acesta nu îl egala pe cel cu valoare rituală simbolică.

10.24. Cînd dormea nu zăcea ţeapăn ca un cadavru[1]. Cînd se odihnea acasă la el nu era grav, solemn, ca atunci cînd primea oaspeţi sau oficia[2].

1. Cadavrul era aşezat cu faţa spre nord unde se credea că se află ţinutul morţilor.
2. Opoziţia dintre spaţiul intim privat şi cel oficial, ritual este realizată prin două atitudini specifice: cea relaxată (într-un anume grad) şi cea solemnă, uneori chiar rigidă. Aşa cum se arată şi în paragraful 4 al acestui capitol, această ultimă stare reamintea pe aceea a unui cadavru, mecanism cu cerinţele vitale suspendate. Este o stare de maximă concentrare ce permite performarea perfectă.

10.25. Cînd întîlnea pe cineva în doliu[1], chiar dacă era vorba de o cunoştinţă, chipul său căpăta[2] neapărat o expresie de solemnă bunăcuviinţă. Cînd întîlnea pe cineva în veşmînt de ceremonie[3] sau cînd un orb[4] întîlnea, oriunde s-ar fi găsit de asemeni plin de respect se arăta. Cînd în caretă aflîndu-se, vedea pe cineva îndoliat, se înclina[5] în faţa lui neapărat, plin de respect arătîndu-se. Şi cînd în drumul său întîlnea un cărturar „purtător al tablelor"[6], îl saluta tot aşa.

Cînd la un banchet somptuos i se serveau bucate alese şi rare, expresia feţei i se schimba[2] neapărat şi părea că se clatină pe picioare.

Cînd se isca o furtună sau vîntul bătea tare, şi atunci se schimba[2] neapărat la înfăţişare[7].

1. În original, **qi** — „postul" ce se ţinea în perioada de doliu.
2. Verbul **bian** („a se schimba") apare de trei ori în text pentru a semnala schimbarea obligatorie a expresiei feţei (şi corpului), adecvarea la situaţia rituală. De remarcat în acest sens şi prezenţa repetată a verbului modal **bi** („a trebui"), ca indice al prescriptivului, echivalat în traducere prin adverbul „neapărat". (vezi şi 10.18.).
3. În original, **mian** — boneta oficială.
4. Între cei care poartă însemnele marcării rituale, faţă de care Maestrul îşi manifestă cît mai vizibil respectul şi ceea ce se poate numi „solidaritatea" rituală, se numără şi orbul, a cărui simbolică este mai puţin clară. Poate că acesta era venerat pentru că era socotit ca fiind „însemnat" de către Cer sau, pur şi simplu, pentru suferinţa şi asceza pe care i le impunea situaţia sa.
5. Cuvîntul **shi** din textul original este explicat de comentatori ca reprezentînd gestul ceremonios şi complex al înclinării trupului în faţă, mîinile fiind sprijinite pe bara trăsurii (bara de lemn orizontală din partea din faţă a unei trăsuri).
6. În original, **ban zhe** — „cei ce purtau documente oficiale", nominalizare cu sufixul de agent **zhe**. Termenul **ban** („documente oficiale", „table") a fost interpretat de Qian Mu ca avînd o cu totul altă accepţie, aceea de „cerşetor" (citit în acest caz **fan**). Traducerea secvenţei devine astfel: „Se înclina în faţa celui cu veşminte de doliu, fie el chiar un cerşetor".
7. Reacţia Maestrului consemnează aici mesajul Cerului, deci tot o situaţie rituală.

10.26. Cînd urcă în car trebuie să se ţină drept[1] şi să apuce bine hăţul în mînă. Să nu se uite înapoi, să nu vorbească repede şi cînd arată ceva să nu se folosească de degete[2].

1. „Conducerea carului", metaforă a guvernării, cere ţinuta dreaptă, verticalitatea (**zheng li**).
2. În original, **bu qiu zhi** („să nu arate cu propriile-i degete"). S-ar putea ca această sintagmă să nu însemne doar reprimarea unui gest vulgar, ci calitatea Omului ales de a se face înţeles, „ghicit" în intenţii, fără gestul direct.

10.27. Speriată, pasărea își ia zborul spre creste: întîi face un cerc apoi se adăpostește.

Maestrul spune: „Făzănița, pe un stei s-a adăpostit, chiar la momentul potrivit!"

Zi Lu, spre locul unde se află pasărea, întinde mîinile și se înclină. Aceasta bate de trei ori din aripi și zboară în lumină[1].

1. Text cu interpretări controversate. Exegeza tradițională consideră că este vorba de un moment cînd Maestrul împreună cu discipolul său Zi Lu, aflați într-o călătorie, văd o pasăre care se înalță și apoi imediat coboară. Maestrul este încîntat de felul firesc și armonios în care pasărea execută mișcarea. Admirația sa este o aluzie la știința armoniei caracteristică Omului ales, la fel cum acesta știe să aleagă timpul, locul și gestul potrivit situației.

Alți comentatori consideră că textul reprezintă o aluzie la perioada de pribegie a Maestrului cînd, istovit, trebuia să-și caute un loc de popas potrivit. Este și conotația pe care i-o atribuie A. Waley care menționează chiar contextul precis al întîmplării: circumspect față de invitația familiei Ji, Confucius ia decizia să se întoarcă în regatul Lu.

Capitolul 11

XIAN JIN

[DESPRE DISCIPOLI]

11.1. Discipolii care vin să înveţe mai întîi Riturile şi Muzica şi apoi obţin un post de dregător sînt cei fără obîrşie nobilă, oameni mai simpli[1]. Cei care abia apoi[2] vin să înveţe Riturile şi Muzica sînt cei de neam ales, nobilii[2]. Dacă e să-i folosesc[3] la ceremonii, eu îi aleg pe cei dintîi[4].

1. Conform exegezei chineze moderne, am interpretat opoziţia dintre **ye ren** („om simplu") şi **jun zi** („om nobil") ca o opoziţie între două categorii sociale: „cei fără obîrşie aleasă", din rîndul cărora se recruta pătura cărturarilor literaţi (**shi**) şi „cei de obîrşie nobilă" care aveau dreptul automat de a ocupa o dregătorie. În acest context termenul **jun zi** reprezintă nobleţea ereditară, fără conotaţia calităţilor morale ale Omului ales.

2. Adverbele **xian** („mai întîi") şi **hou** („după aceea", „ulterior"), care preced verbul **jin** interpretat ca „a veni să înveţe", „a intra ca învăţăcel", dau sintagmei sensul de „necesitate primordială" şi respectiv „dorinţă ulterioară".

Varianta finală a traducerii a fost obligată astfel să includă obiectivul comun al celor două categorii de discipoli: „un post de dregător", inexistent în textul original, pentru a putea face clară diferenţa dintre ele. Cărturarii proveniţi din oamenii simpli sînt promovaţi în funcţii după ce-şi cultivă capacităţile prin instruire, pe cînd cei care se nasc nobili au posibilitatea de a fi în funcţii înalte înainte de a o merita şi de a-şi fi dobîndit cunoştinţele prin învăţătură. Ei nu învaţă Riturile şi Muzica decît ulterior, pentru a-şi întregi portretul de „om nobil" cu cel de „Om ales".

3. În original, verbul **yong** („a folosi"), cu referire la „cei care învaţă Riturile şi Muzica", îşi precizează sensul de „a le folosi capacitatea", „a-i folosi la". Din nou, din cauza

nevoii de claritate am introdus obiectul subînţeles al acestei „folosiri": ceremoniile care cer cunoştinţe în materie de Rituri şi Muzică.
4. Dificultăţile de interpretare sînt rezolvate foarte diferit de traducători. O parte, fideli tradiţiei Han (în descendenţa lui Zheng Xuan), păstrează binomul „om de rînd" — „om ales", o altă parte inovează în modul de a analiza rolul sintagmei formate din adverbele de timp (**xian/hou**) şi verbul **jin**, astfel încît cele două categorii de protagonişti devin la aceştia „anticii" şi „modernii", sau „discipolii vechi" şi „discipolii noi".

11.2. Maestrul spune: „Dintre cei care odinioară în peregrinările din regatele Chen şi Cai împărţeau cu mine aceeaşi soartă[1], acum nu mai e nici unul să-mi bată în poartă[2]."

1. Se spune că în cursul peregrinărilor în regatele Chen şi Cai, Maestrul a trecut printr-o perioadă de grele încercări (la un moment dat, de pildă, a fost lăsat fără hrană timp de şapte zile). Acum el îşi exprimă nostalgia faţă de dispariţia celor cu care a împărţit aceste vicisitudini, care fie au murit fie l-au părăsit.
2. Literal: „nu-mi mai ating poarta" (**bu ji men**). Pentru că pasajul se referă la fidelitatea discipolilor, unele traduceri au deturnat sensul sintagmei la „nu ating perfecţiunea". Alte interpretări, care folosesc filiera cărţii clasice *Meng Zi* (VII, 2, 18), consideră că această sintagmă se referă la lipsa de influenţă la Curte a acestor discipoli, ceea ce contribuie la eşecul misiunii lui Confucius, sau la incapacitatea lor de a obţine un post oficial (cf. A. Waley).

11.3. Printre cei ce au un comportament virtuos sînt şi Yan Hui şi Min Ziqian şi Ran Boniu şi Ran Yong: fiecare din ei este merituos. Pricepuţi la vorbit sînt şi Zi Yu şi Zi Gong: fiecare din ei poate fi astfel numit. La guvernare e meşter şi Ran Qiu şi Zi Lu merite la fel are. În studiul scrierilor vechi talentaţi sînt şi Zi You şi Zi Xia: ca exemplu ei pot fi daţi[1].

1. Domeniile în care sînt citaţi ca merituoşi discipolii constituie marile teme ale învăţăturii Maestrului Kong:
— **de xing**, forţa virtuţii în acţiune;
— **yan yu**, elocinţa, vorbirea cu forţă persuasivă;
— **zheng shi**, treburile guvernării, ale stăpînirii prin ordine;

— **wen xue**, studiul cărţilor vechi, al corpusului de scrieri exemplare.

A excela în aceste domenii echivalează cu atingerea etalonului Omului ales, om cu un comportament virtuos, convingător prin vorbă, priceput la guvernare, cultivat.

Faptul că în acest pasaj numirea discipolilor nu este făcută cu apelativele familiare îi determină pe unii exegeţi să considere că această evaluare nu i-ar aparţine lui Confucius. Pe de altă parte, pasajul nu poate fi ataşat la cel precedent, tot ca o urmare a „spunerii" sale, întrucît discipolii elogiaţi nu sînt în totalitate cei care l-au însoţit în regatele Chen şi Cai.

11.4. Maestrul spune: „Yan Hui, ei bine, de nici un ajutor nu-mi era: tot ce spuneam eu, el încuviinţa[1]."

1. Confucius, Maestrul creator, dornic de confruntare, este stimulat de replică şi nu de aprobarea oarbă. Sistemul său pedagogic se constituie în dialog viu, nu exclude polemica.

11.5. Maestrul spune: „Un adevărat fiu supus, Min Ziqian[1]! Nimeni nu găseşte că-i exagerat felul în care de părinţi şi de fraţi este lăudat[2]."

1. A. Waley citează legenda lui Min Ziqian (*Yi Wen Lei Ju. Shuo Yuan*) care, obijduit de mama vitregă, îi ia acesteia apărarea cînd tatăl său vrea s-o pedepsească, punînd mai presus de toate respectul şi dragostea pentru fraţii săi.
2. Literal: „nu poate nimeni să-l separe de spusele părinţilor şi fraţilor" (**ren bu jian yu qi fu mu xun di zhi yan**).

11.6. Nan Rong[1] psalmodia într-una din *Oda sceptrului de jad*[2]:

„Dacă jadul alb e ciobit,
Beteşugul se şterge la şlefuit.
Dacă vorba-ţi scapă nechibzuită,
Nu mai poate fi întoarsă şi potrivită."

Maestrul, plin de încîntare, i-o dădu de soţie pe fiica fratelui mai mare[3].

1. Discipolul Nan Gongkuo, supranumit Zi Rong (vezi şi 5.2.).
2. *Bai Gui (Oda sceptrului de jad)* din *Cartea Stihurilor (Da Ya. Yi)*. Numele odei nu apare în mod explicit în textul original, fiind introdus de noi în traducere.

Citarea acestor versuri respectă prin ea însăşi cerinţa alegerii atente a „cuvîntului potrivit" pentru care Maestrul îl apreciază pe Nan Rong.
3. Vezi şi 5.1.

11.7. Ji Kang întreabă: „Dintre discipoli care e cel mai bun la învăţătură?"

Maestrul răspunde: „Yan Hui cel mai destoinic era. Din nefericire s-a stins în floarea vîrstei şi acum nu mai e nimeni pe măsura sa[1]."

1. Vezi şi 6.3. unde Maestrul îi declară acelaşi lucru principelui Ai.

11.8. Cînd Yan Hui moare, tatăl său Yan Lu[1] vine să-i ceară Maestrului să-şi vîndă carul ca să-i cumpere fiului defunct sarcofag[2]. Maestrul spune: „Fie că e merituos fie că nu, pentru un tată fiul rămîne tot fiu. Dar cînd fiul meu Li[3] a murit, eu nu mi-am vîndut carul ca să-i fac rost de un astfel de sicriu. Nu puteam să-mi permit să merg pe jos, o dată ce prestigiul meu decît cel al nobililor nu e mai prejos."

1. Yan Lu, numit şi Wu You, tatăl lui Yan Hui, fusese el însuşi discipolul lui Confucius.
2. **Guo** – sarcofag, dublură exterioară de protecţie a sicriului propriu-zis. În cadrul unei mentalităţi care deja cerea cheltuieli exagerate la înmormîntare, un asemenea sicriu somptuos reprezenta o cheltuială exorbitantă. Maestrul se pronunţă împotriva cheltuielilor prea mari ce se făceau la înmormîntări (vezi şi 11.11.) şi îl consolează pe Yan Lu (care nu avea mijloacele necesare pentru a-şi arăta în mod ostentativ dragostea faţă de fiul merituos), dîndu-se ca exemplu pe sine însuşi care a trebuit să ţină seama de situaţia obiectivă ce nu îi permitea să facă astfel de cheltuieli pentru propriul fiu.
3. Fiul lui Confucius, numit Bo Yu, a murit la 50 de ani, pe cînd Maestrul era în vîrstă de 70 de ani.

11.9. La moartea lui Yan Hui Maestrul s-a jelit: „Vai, mie! Cerul m-a pedepsit! Cerul m-a pedepsit![1]"

1. Literal: „Cerul îmi vrea pierzania" (**Tian sang yu**). Verbul **sang** („a se pierde", „a muri") este folosit aici cu valoare cauzativă.

11.10. La moartea lui Yan Hui Maestrul plînge sfîşietor. Cei din jur îi spun: „Maestre, sînteţi mult prea îndurerat!" Maestrul: „Dacă e cineva care trebuie jelit acela e Yan Hui, decît el nimeni nu e mai îndreptăţit!"

11.11. Yan Hui moare şi ceilalţi discipoli vor să-i facă o înmormîntare fastuoasă. Maestrul spune: „Nu se cade, nu e potrivit[1]!" Discipolii oficiază totuşi un ritual deosebit. Maestrul atunci: „Ca pe un tată Yan Hui mă privea. Dacă acum nu-l pot trata ca pe un fiu, e mai mult vina voastră decît vina mea!"

1. Confucius se referă din nou la regula măsurii, la adecvarea corectă. El cenzurează orgoliul discipolilor, înmormîntarea fastuoasă organizată de ei, care nu se potrivea cu poziţia (socială) a lui Yan Hui. În postura sa de Tată (Maestru), el însuşi avea datoria să evite un asemenea ritual inadecvat.

11.12. Zi Lu întreabă cum să slujească spiritele pămînteşti şi pe cele cereşti[1]. Maestrul răspunde: „Nu eşti în stare să fii de folos oamenilor şi te încumeţi să slujeşti spiritelor?" Zi Lu, iar: „Îmi iau din nou inima-n dinţi şi-ntreb: „Ce-i moartea?" Maestrul: „N-ai aflat încă ce-i viaţa şi vrei să afli ce-i moartea[2]?"

1. **Gui** — Spiritele inferioare, duhurile, şi **shen** — spiritele superioare, divinităţile.
2. Confucius acordă importanţă omului, vieţii. El nu se plasează pe o poziţie de simplu refuz al problemelor metafizice, dar consideră că acestea nu sînt prioritare pentru cunoaştere. Diferenţa de mentalitate dintre perioada Zhou de apus, dominată de interesul pentru divinaţie şi cult sacrificial, şi perioada lui Confucius constă tocmai în această orientare a interesului spre problemele vieţii şi ale omului.

11.13. Min Ziqian stă lîngă Maestru drept şi respectuos. Zi Lu este ferm, de neclintit, iar Ran Qiu şi Zi Gong au un aer blînd şi fericit. Maestrul e mulţumit, dar nu se poate opri totuşi să spună: „După cum se vede, Zi Lu n-o să moară de moarte bună[1]!"

1. Poziţia atitudinală a discipolilor, ca semn reprezentativ, indică Maestrului evoluţia viitoare a fiecăruia. Aceste semne sînt considerate de Maestru aidoma trigramelor din

Yi Jing, pe baza lor putîndu-se face prospectări, evaluări viitoare. Astfel, fraza finală a pasajului, considerată de unii comentatori fără sens și atașată arbitrar textului, poate fi interpretată ca o prezicere care chiar se confirmă, căci Zi Lu așa cum anunță caracterul său belicos va muri într-o înfruntare armată în 480 a.Chr.

11.14. Cei din regatul Lu vor să reconstruiască Marele Grînar[1]. Min Ziqian spune: „Să-l facem tot cum era, de ce să-l schimbăm în zadar?" Maestrul spune: „Omul ăsta nu-i vorbăreț, dar cînd spune ceva pe miezul lucrului pune preț[2]."

1. **Chang fu** — marele grînar, marele depozit de stat. În anul 517 a.Chr. prințul Zhao îl folosește drept bază de operații împotriva uzurpatorilor din familia Ji.
2. Literal: „vorba lui are neapărat centrare", adică el știe să găsească punctul central pentru a reface întregul armonios (**yen bi you zhong**).

Maestrul prețuiește ideea păstrării vechilor proiecte, este împotriva schimbării modelului („planului").

Pasajul este interpretat și ca reprezentativ pentru fidelitatea discipolului Min față de suveranul regatului Lu, credința sa în conservarea simbolică a puterii legitime.

11.15. Maestrul spune: „Ce caută țitera lui Zi Lu aici la mine în casă?"

Imediat discipolii îl iau pe Zi Lu peste picior.

Maestrul văzînd aceasta: „E drept că Zi Lu nu-i încă gata de intrat, dar el a urcat deja în pridvor[1]."

1. Exegeza tradițională consideră că este vorba de dezaprobarea Maestrului față de repertoriul muzical al lui Zi Lu, care cuprindea cîntece de război, asortate temperamentului său tumultuos.

Ca și exegeții chinezi moderni, credem că Maestrul folosește metafora spațiului (formată din binomul **shi** — sala interioară și **tang** — holul exterior) pentru a marca evoluția în etape a discipolilor în atingerea Virtuții supreme. Zi Lu, prin curajul său, a urcat deja prima treaptă a Virtuții Omului ales, dar este încă departe de scopul final.

11.16. Zi Gong întreabă: „Dintre Shi și Shang[1], care-i cel mai bun?"

Maestrul răspunde: „Zi Zhang, cînd face ceva, face prea mult, iar Zi Xia nu face destul[2]."

Zi Gong: „Deci Zi Zhang e cel mai bun?"
Maestrul: „Să întreci măsura nu-i cu nimic mai bine, decît să nu faci cît se cuvine."

1. Numele familiar al discipolilor Zi Zhang şi Zi Xia.
2. În textul original, cei doi discipoli sînt caracterizaţi cu ajutorul a două verbe de mişcare concrete: **guo** („a trece de") şi **bu ji** („a nu atinge", „a nu ajunge la"), care sînt în limba chineză tranzitive. Omiterea intenţionată a obiectului lor („limita", obiectivul) le transformă în predicate calificative ce servesc sporirii efectului descriptiv.

11.17. Şeful familiei Ji era mai bogat decît principele Zhou[1]. Discipolul Ran Qiu, care stringea pentru acesta dările, îl ajută să se îmbogăţească şi mai mult[2]. Maestrul spune: „Omul ăsta nu e discipolul meu. Bateţi tobele şi porniţi împotriva lui la atac! Vă dau voie chiar eu[3]!"

1. Principele cu drept legitim de guvernare, descendent al lui Zhou Gongdan, întemeietorul regatului Lu.
2. Anecdotica acestui paragraf reapare la Meng Zi (IV.1., XIV).
3. Fraza care încheie pasajul li se pare unor traducători (de exemplu, D.C. Lau, p.108) ataşată arbitrar textului, fără legătură cu secvenţele anterioare. Lectura noastră o integrează însă firesc pasajului. Maestrul era indignat de lipsa de discernămînt a lui Ran Qiu aflat în poziţia neomenoasă de a-i estorca pe ţărani pentru a îmbogăţi pe cineva deja excesiv de bogat. Era deci normal ca Maestrul să se dezică de un asemenea discipol care îi încălca flagrant învăţătura, ba mai mult, el care se pronunţase de atîtea ori împotriva oricărei violenţe, să ajungă să le permită discipolilor chiar o campanie simbolică de pedepsire a vinovatului.

11.18. Chai e cam greu de cap, Can este moliu, Shi e mărginit, iar You e necioplit[1].

1. Enumerare, prin apelative familiare, a discipolilor: Gao Chai, Zeng Can, Zi Zhang şi Zhong You (Zi Lu).

Maestrul Kong fixează printr-o singură tuşă (aidoma esenţializării de tip caricatural din portretistica chineză) emblema comportamentală a discipolilor. Deşi contextul este cel al procesului instruirii, epitetul se poate extinde la orice tip de performare.

Epitetul **pi** (tradus de noi prin „mărginit"), care este dat discipolului Shi, are un sens greu de surprins, fiind

neglijat de glosările filologice. Despre acest discipol se mai vorbeşte şi în paragraful 16 din capitolul 19, cînd este prezentat de Maestrul Zheng drept foarte priceput să-şi menţină aparenţa, poza rituală.

11.19. Maestrul spune: „Yan Hui aproape atinsese Virtutea şi totuşi deseori viaţa-i era grea[1]. Zi Gong nu s-a împăcat cu o asemenea soartă[2] şi a plecat să se îmbogăţească. Poate astfel să se servească în afaceri de agerimea sa."

1. În original, verbul **kang** — „a fi sărac".
2. În original, sintagma **bu shou ming** („nu a îndurat datul Cerului") interpretabilă şi ca desemnînd neputinţa discipolului de a fi la înălţimea menirii sale, o investitură specială care presupunea o serie de privaţiuni, condiţie a înţeleptului confucianist de care se dovedeşte demn doar Yan Hui.

11.20. Zi Zhang îl întreabă pe Maestru care e Calea de a deveni Om bun, superior[1]. Maestrul spune: „Cel ce nu calcă pe urmele Celor vechi nu pătrunde învăţătura lor[2]."

1. **Shan ren zhi Dao** — Calea Omului bun a fost echivalată de noi cu Calea Omului superior, Omul bun fiind înţeles ca acel individ născut cu această dispoziţie, cel ce are bunătatea de la natură. Pentru a afla această Cale trebuie reluat („călcat pe urmele") întregul model comportamental al Celor vechi care instaurau bunătatea şi armonia fără efort.

Dificultatea decodării pasajului se amplifică prin felul în care Maestrul răspunde întrebării despre Calea Omului bun printr-o frază negativă: el îl defineşte pe cel ce nu poate afla Calea Omului bun. Şi această formulă de răspuns corespunde strategiei cunoscute a Maestrului care ocoleşte uneori răspunsul direct.

A. Waley (p. 157) crede că această „Cale a Omului bun" (**good people**) ar putea fi o doctrină rituală, care nu poate fi aflată decît prin pătrunderea în intimitatea celor care o practică. El semnalează folosirea sintagmei **shan ren** („Omul bun") de către chietişti (p. 30).

2. În original reapare termenul **shi** („sala interioară") din paragraful 15 al acestui capitol, cu acelaşi sens de interioritate, de zonă a esenţei. Am recuperat sensul acestei

interiorităţi esenţiale prin termenul „învăţătură" (esenţă a gîndirii validată de practică).

11.21. Maestrul spune: „Cel al cărui fel de a vorbi inspiră încredere este cu adevărat Om ales? Sau doar privit din afară îţi dă această impresie[1]?"

1. Cele două aspecte luate în discuţie sînt capacitatea de „a vorbi cu temei" (**lun du**) şi „aparenţa impunătoare" (**se zhuang**).

Maestrul apreciază vorbirea „cu temei" şi nu pe cea „meşteşugită", dar intuieşte pericolul ca şi această calitate să fie doar la nivelul exteriorului, o simplă aparenţă.

11.22. Zi Lu întreabă: „Învăţăturile ce le-am aflat[1] trebuie puse în practică imediat?"

Maestrul răspunde: „Tatăl şi fratele mai mare nu ţi-au murit, deci cum ai putea să aplici regulile de doliu aşa cum te-am dăscălit?"

Ran Qiu întreabă şi el: „Pot să pun în practică ceea ce tocmai am învăţat?"

Maestrul: „Fă-o imediat!"

Gong Xihua auzind acestea este nedumerit: „Cînd Zi Lu v-a întrebat dacă de cum a învăţat ceva poate să şi treacă la faptă, i-aţi vorbit de tatăl şi fratele care-i mai sînt încă în viaţă. Dar cînd Ran Qiu acelaşi lucru v-a cerut, i-aţi dat altă povaţă. Mie nu mi-e clar şi-mi iau îndrăzneala să vă cer a mă dumiri."

Maestrul spune: „Ran Qiu e moliu, aşa că-l împing înainte, pe cînd Zi Lu e aprig cît doi, aşa că-l dau puţin înapoi[2]."

1. În original, verbul **wen** — „a auzi". Datorită contextului cu obiect explicit a fost tradus prin „a afla învăţătura".
2. Paragraful constituie o mostră a metodei pedagogice a Maestrului Kong, fondată pe principiul cunoaşterii şi adecvării la obiect. Fin observator, Confucius descoperă atent calităţile şi defectele fiecărui discipol în parte, îi previne pe aceştia asupra primejdiilor pe care le comportă viitoarele lor acţiuni. El împlineşte astfel dezideratul armoniei dintre **xing** — „firea naturală" şi **xue** — „firea culturală".

11.23. Maestrul se afla închis la Kuang[1]. Yan Hui reuşeşte cu greu să ajungă la el. Maestrul îi spune:

„Credeam c-ai murit." Yan Hui răspunde: „Cînd domnia voastră sînteţi încă în viaţă, cum aş fi îndrăznit?"

1. Episod dramatic din viaţa lui Confucius, la care se referă paragrafele 9.5 şi 17.1. Episodul respectiv este relatat în *Analele Primăverii şi Toamnei* de Lu (*Lu Shi Chun Qui*, 17).

11.24. Ji Ziran[1] întreabă: „Zi Lu şi Ran Qiu[2] pot fi numiţi mari demnitari?[3]"

Maestrul spune: „Credeam c-o să mă-ntrebi ceva deosebit şi tu te-ai oprit la Zi Lu şi Ran Qiu. Ei bine, cel ce e numit mare demnitar trebuie ca, fără să se abată de la Cale, pe Principe să-l slujească[4], iar dacă nu poate s-o facă, atunci să ştie să se oprească. În momentul acesta, despre cei doi, nu se poate spune decît că pot fi demnitari obişnuiţi."

Ji Zi întreabă: „Să înţeleg deci că Zi Lu şi Ran Qiu întru toate or să se supună?"

Maestrul: „Nu într-atît încît tatăl sau suveranul să îşi răpună[5]."

1. Membru al bogatei şi arogantei familii nobile Ji din regatul Lu, pe care o va sluji discipolul Ran Qiu.
Nu se poate stabili momentul precis al discuţiei, dar putem presupune că Ji Ziran se interesează de cei doi discipoli ca posibili demnitari în slujba familiei sale.
2. Cei doi discipoli sînt consemnaţi în text cu numele (variante) de Zhong You şi You Qiu.
3. Termenul **da chen** („mare demnitar") apare tradus la unii comentatori prin acela de „ministru". Este corelat în context cu **ju chen** care a fost tradus prin „demnitar obişnuit".
4. Literal: „prin Cale să-l urmezi pe Principe" (**yi Dao shi Jun**). Sintagma enunţă condiţia necesară a supunerii, esenţa ritualizării confucianiste.
5. Confucius pare să accepte faptul că discipolii promovaţi în funcţii oficiale pot fi puşi în situaţia de a face compromisuri în limite obişnuite, dar nu admite că se pot încălca principiile maxime ale Omeniei. Nimeni nu poate trăi respectînd în mod absolut Virtutea Supremă, concede Confucius, care observă aptitudinile discipolilor săi în fireasca lor diversitate.

11.25. Zi Lu îl face pe Zi Gao guvernator[1] al ţinutului Bi.

Maestrul spune: „I-ai făcut rău acestui băiat."

Zi Lu: „Acolo sînt oameni obişnuiţi cu munca şi cu credinţele lor toate[2]. Se opreşte oare învăţătura doar la ce-ai aflat din Carte?[3]"

Maestrul răspunde: „Uite, de aceea nu-mi convine să am de-a face cu cei care ştiu să-nvîrtească argumentele aşa ca tine!"

1. **Bi zai** — „guvernator al ţinutului Bi" sau „prefect de Bi" (vezi şi 6.7.).
2. În original, **you She Ji** — „care au Altarul pămîntului şi pe Suveranul cerealelor". Pentru **She** a se vedea 3.21. În ce priveşte cuvîntul **Ji** sau **Hou Ji** acesta este numele unui personaj legendar despre care se spune că i-a învăţat pe oameni cultura cerealelor. Cultul zeităţilor pămîntului era asociat cu venerarea sa.
3. Zi Lu îi serveşte Maestrului una din maximele sale (se pare că începutul frazei este chiar un citat din spusele lui Confucius) (cf. A.Waley, p.159) precum şi propria lecţie a aplicării practice a celor învăţate (vezi 1.14.). De fapt Maestrul consideră că Zi Gao este încă necopt (îl numeşte literal „fiul unui alt tată"), că nu şi-a terminat încă stadiul de învăţăcel. Secvenţa finală conţine reproşul său adresat lui Zi Lu pentru că acesta „întoarce lucrurile cum îi convine lui" (altă traducere posibilă a acestei replici).

11.26. Zi Lu, Zeng Dian[1], Ran Qiu şi Gong Xichi stau aşteptînd lîngă Maestru.

Maestrul spune: „Pentru că mă desparte de voi bătrîneţea, niciodată nu-mi spuneţi deschis ce aţi vrea. Deseori vă plîngeţi că lumea nu vă recunoaşte meritele. Dar ia să vedem, dacă ar face-o fiecare din voi, la ce v-aţi încumeta?"

Zi Lu, fără să se gîndească prea mult: „Daţi-mi pe mînă un regat cu o putere de luptă de o mie de care, încolţit de vecini puternici, năpădit de oştiri cotropitoare şi bîntuit de foamete. În trei ani pot face poporul să prindă curaj şi pot să-l îndrept spre Virtute[2]."

Maestrul zîmbeşte apoi întreabă: „Dar tu, Ran Qiu?"

Ran Qiu: „Daţi-mi un regat de vreo 60–70 de **li**, sau măcar de 50–60 de **li** şi după ce voi înfăptui Ordinea, în trei ani voi face poporul mulţumit şi îndestulat. Dar

în ceea ce priveşte Ritul şi Muzica, trebuie să vină un Om ales să-l facă învăţat."

Maestrul: „Gong Xi, dar domnia ta?"

Gong Xichi: „Nu spun că aş putea face ceva, dar aş dori să încerc. În Templul Strămoşilor, la ceremonie sau la primiri oficiale, îmbrăcat cu roba şi cu boneta de protocol, mi-ar plăcea să ajut ca oficiator."

Maestrul: „Dar tu, Zeng Dain?"

Dian lasă deoparte ţitera pe care o instruna, se ridică şi spune: „După atîtea vorbe frumoase, ce nevolnicie or să pară ale mele acum!"

Maestrul: „Nu-ţi fă grijă deşartă. Fiecare doar mărturiseşte dorinţa ce-n inimă poartă."

Dian: „La sfîrşit de primăvară, în tunică uşoară, împreună cu vreo şase-şapte tineri[3] şi tot atîţi băietani, mi-aş dori să fug să mă scald în unda rîului Yi[4]. Şi după ce vom sta în vînt[5] pe Altarul Ploii, să ne întoarcem cu toţii cîntînd."

Maestrul suspină lung şi spune: „Şi eu aş vrea să fac la fel ca tine[6]."

Cei trei ies şi Dian rămas în urmă întreabă: „Ce credeţi de dorinţa celor trei?"

Maestrul: „Fiecare din ei i-a dat inimii glas."

Dian: „Dar de ce aţi zîmbit la vorbele lui Zi Lu?"

Maestrul: „Un regat e stăpînit prin Rituri, care înseamnă blîndeţe şi îngăduinţă, iar el vorbea numai de forţă."

Dian: „Dar Ran Qiu, ceea ce voia el nu era un regat de guvernat?"

Maestrul: „Ce altceva ar putea fi o ţărişoară de 60–70 de **li**?"

Dian: „Şi Gong Xi, el nu tot o guvernare voia?"

Maestrul: „O primire oficială în Templul Strămoşilor sigur că înseamnă tot o guvernare. Şi dacă el e bun de ajutor, atunci mă întreb cine ar putea fi principalul oficiator[7]."

1. Tatăl lui Zeng Can (Maestrul Zeng), şi el discipolul lui Confucius.

2. În original **zhi fang** — „să afle direcţia", să i se lumineze Calea Virtuţii.

3. **Guan zhe** — „cei cu boneta". Sintagma se referă la tinerii care la 20 de ani trec prin ritualul „bonetei virile", semnul maturităţii.
4. Rîul Yi, în provincia Shandong, în apele căruia se varsă mai multe izvoare calde.
5. **Wu yu** — „Altarul dansului pentru ploaie", loc în regatul Lu unde se înălţau rugi de invocare a ploii.
6. **Feng** — „expunere la vînt", interpretat uneori ca un ritual anumit, are aici doar semnificaţia gestului spontan.
7. Acesta este unul dintre fragmentele cele mai ample ale *Analectelor* unde Confucius îşi desfăşoară talentul poetic. Exclamaţia care îi scapă la auzul dorinţei lui Dian anulează imaginea de pedant formalist, de maestru de morală rigid, pătruns de importanţa menirii sale şi mereu gata să admonesteze şi să corijeze. Contemplarea frumosului, spontaneitatea, eleganţa (rituală) a actului natural sînt valori preţuite de Confucius. Neoconfucianiştii din dinastiile Song şi Ming, influenţaţi şi de budism, vor acorda o importanţă deosebită acestui pasaj.

Capitolul 12

YAN HUI

[DESPRE VIRTUŢI ŞI PUNEREA LOR ÎN PRACTICĂ*]

12.1. Yan Hui întreabă ce este **Ren** — Omenia, Suprema Virtute.

Maestrul răspunde:

„Fiecare pe sine să se supună
Şi să se asculte, astfel încît
Să reînvie de la sine Riturile[1].
Asta înseamnă Suprema Virtute.

Cel care reuşeşte măcar o zi să se supună pe sine şi să acţioneze supus Ritului, acela va fi numit de toţi cei de sub Cer Omul de bine. Ca să devii astfel, pe cine altul să te bizui decît pe tine."

Yan Hui: „Permiteţi-mi să întreb ce trebuie făcut anume."

Maestrul spune:

„Fără Rit nu privi,
Fără Rit nu asculta,
Fără Rit nu vorbi,
Fără Rit nu făptui[2]."

Yan Hui: „Chiar dacă nu-s eu cel mai înzestrat, lăsaţi-mă să încerc să aplic ce tocmai m-aţi învăţat[3]."

1. Celebra propoziţie care defineşte esenţa ritualizării, **ke ji fu Li** (literal: „supune-ţi eul şi Riturile vor reînvia") reprezintă imperativul supunerii interiorităţii (dorinţe egoiste, interes personal), astfel încît această modelare interioară să aibă drept consecinţă refacerea („de la sine") a Riturilor. Termenul **Li** („Rit") are aici sensul de ritualizare,

---

* Capitolul reprezintă o descriere a intensiunii conceptelor confucianiste majore sub formă de definiţii. Acestea apar ca răspuns la o întrebare asupra unui termen-emblemă, prin predicaţia de tip „A se numeşte B" (A **wei** B).

de comportament ritual: supunere ierarhică şi control, acţiune cu obiectiv şi cod comun. Acest imperativ se constituie într-unul moral împărtăşit de toţi, unitate a responsabilităţii individuale şi colective ce are ca obiectiv fericirea comună, armonia (**He**).
2. Această conformare la Rit, afirmată în text de două ori, este apoi explicată ca program care ghidează orice acţiune: nici un act să nu se producă la voia întîmplării, ci numai respectînd Regula. Comportamentul ritual cere o permanentă metapoziţionare, o luare de distanţă faţă de sine, o atentă stăpînire şi supraveghere a oricărei manifestări. A fi ritual depăşeşte deci valoarea morală, înseamnă recuperarea unei demnităţi ontologice: **Ren** — Omul (care există în lume ca Om). Prin supravegherea atentă a actelor performatoare codificate şi simbolice conform partiturii comune, omul ritual se „cizelează", se „rafinează", capătă o eleganţă artistică: **Ren** — Omul (cu comportament uman superior, echivalat de noi şi ca Omul de bine). Lumea sa devine o lume culturală superioară a acţiunilor consonante cu însăşi Marea Noimă a Firii — **Dao**.
3. Unul din cele mai importante din *Analecte*, acest pasaj a suscitat diverse interpretări. A. Waley, de exemplu, nu este de acord cu interpretarea pe care comentatorii chinezi o dau sintagmei **ke ji** („a se stăpîni pe sine") şi consideră că verbul **ke** are sensul de „a fi capabil să". În traducerea sa întreaga propoziţie devine: „He who can himself submit to ritual is Good" (p. 162). El interpretează diferit şi fraza următoare: **Tian xia gui Ren** („cei de sub Cer îl vor numi **Ren** — Om de bine"), datorită accepţiei pe care o dă verbului **gui** „a numi laudativ", conform comentatorilor, „a răspunde", „a se întoarce la", conform lui Waley: „everyone under Heaven would respond to his Goodness".

12.2. Ran Yong îl întreabă pe Maestru ce este Omenia — Suprema Virtute.

Maestrul răspunde: „Odată ieşit pe uşa casei, poartă-te ca şi cum ai întîlni un oaspete de seamă. Cînd ai de-a face cu oamenii din popor, poartă-te ca şi cum ai oficia o importantă ceremonie. Nu face altuia ce ţie însuţi să ţi se facă nu ţi-ar plăcea[1]! Astfel n-o să stîrneşti ură la Curte şi nici în familiile nobile[2]."

Ran Yong: „Deşi ştiu că nu sînt prea înzestrat, permiteţi-mi să aplic aceste vorbe pe care tocmai le-am învăţat."

1. Maestrul recomandă insistent supravegherea atentă a ţinutei rituale şi enunţă maxima Omeniei: **ji suo bu yu, wu she yu ren** („ceea ce nu doreşti să ţi se facă ţie însuţi nu fă altora").
2. **Bang** — „la Curte", la treburile oficiale ale suveranului, a fost uneori corelat cu **jia** — „familie", cei doi termeni reprezentînd în acest caz opoziţia oficial/privat. Pentru că încă de la începutul pasajului, contextul e precizat ca domeniul oficial, al activităţilor de dincolo de „uşa casei", sîntem de acord cu interpretarea cuvîntului **jia** ca fiind referitor la marile familii nobile.

12.3. Sima Niu[1] întreabă ce este Omenia — Suprema Virtute.

Maestrul răspunde: „Cel ce are Virtutea nu vorbeşte cu uşurinţă[2]."

Sima Niu: „Deci a nu vorbi cu uşurinţă se cheamă că ai Suprema Virtute?"

Maestrul: „Ceea ce e greu de făptuit nu e oare şi greu de vorbit?"

1. Alt discipol al lui Confucius numit şi Sima Gong, identificat conform lui Sima Qian (**Shi Ji**) ca alt personaj decît cel din 7.23, care e atestat în Zuo Zhuan ca avînd fraţi. Referirea din capitolul de faţă, paragraful 5, confirmă că nu este vorba de acelaşi personaj.
2. Calificativul **ren** („greu") aplicat vorbirii în sintagma **qi yan ye ren** (literal: „vorbirea sa e grea") dă întregii sintagme sensul de „a nu vorbi cu uşurinţă", „a fi prudent în ceea ce spui", „a da cu greu drumul la vorbe", „a vorbi cu reţinere". Această prudenţă în vorbire poate fi înţeleasă şi ca prudenţă în a vorbi despre **Ren** — Omenia însăşi, căci vorbirea despre **Ren** este ca şi vorbirea despre **Dao** dificilă (în cazul lui **Dao** interzisă chiar). Greu de atins, **ren** este şi greu de transferat într-o vorbire, este greu de „numit" (operaţie care cere mai întîi o analiză a intensiunii sale). Mutatis mutandis, celebra frază din **Dao De Jing**, „cel ce vorbeşte despre **Dao** nu cunoaşte **Dao**", devine aici „cel ce vorbeşte cu uşurinţă despre **Ren** nu cunoaşte (nu practică, nu are) **Ren**".

12.4. Sima Niu întreabă ce este **Jun zi** — Omul ales.

Maestrul răspunde: „Omul ales nu poartă în suflet a grijilor povară şi spaima nu-l încearcă."

Maestrul e întrebat iar: „Deci Om ales se cheamă cel ce e senin şi fără de teamă?"

Maestrul spune: „Dacă atunci cînd în inimă-şi caută, nu găseşte nimic vrednic de îngrijorare[1], cum să nu fie mai presus de griji şi de orice temere."

1. **Nei sheng bu jiu** (literal: „în interior nu are nici o amărăciune, nici o durere"). Acest perfect reglaj interior constituie premisa liniştii şi siguranţei necesare comportamentului ritual al Omului ales. Este o cerinţă care aminteşte atît de calmul „uitării" daoiste cît şi de „renunţarea la dorinţe" a neoconfucianiştilor.

12.5. Sima Niu se plînge: „Toţi oamenii au fraţi, numai eu nu." Zi Xia îi spune: „Am auzit aceste cuvinte. Viaţa şi moartea omului îi sînt date de Cer[1] dinainte. Bogăţie şi onor tot de Cer îi sînt date. Dacă Omul ales îşi îndeplineşte îndatoririle, grav şi serios[2], fără a se abate, iar cu ceilalţi e respectuos şi plin de ceremonie, toţi cei dintre Cele patru mări[3] fraţi or să-i fie[4]. De ce s-ar mai îngrijora atunci Omul ales că nu are fraţi?"

1. Secvenţa **si sheng you Ming** — „viaţa şi moartea au **Ming**" certifică înţelegerea atît de controversatului termen **Ming** ca „dat", ca model înscris anterior, ca Noimă-program.

Următoarea propoziţie continuă ideea, în acelaşi context al existenţei unei instanţe maxime unde se direcţionează totul: **fu gui zai Tian** — „bogăţie şi cele de preţ se află în/la Cer".

2. Termenul **jing** (tradus de noi prin „grav şi serios"), care aici pare pur descriptiv, va fi preluat şi repotenţat, ridicat la rang de termen emblematic de neoconfucianiştii Chen Yi şi Zhu Xi pentru care constituie metoda-cheie a educării spiritului. Deşi folosit ca înlocuitor simetric pentru omofonul **jing** („calmul" daoist), în concepţia neoconfucianiştilor acest termen nu desemnează meditaţia sau asceza ci calmul şi eleganţa gravă a spiritului care se pregăteşte pentru efortul cultural, adică o postură rituală a spiritului însuşi.

3. **Cele patru mări** (conform celor patru puncte cardinale) semnifică delimitarea simbolică a spaţiului chinezesc.

4. Această formulare de tip dicton, „toţi cei dintre Cele patru mări sînt fraţi", pare a fi mai degrabă în spiritul „dragostei universale" (**jian ai**) a filozofului Mo Zi. De fapt, Confucius nu propune aici o egalitate care ar contrazice ierarhia posturilor. Părerea noastră este că el se referă la

o înrudire culturală, dată de aderarea la acelaşi Cod (**Li**), la acelaşi ideal moral (**Ren**) şi la acelaşi model de a acţiona într-o solidaritate rituală.

12.6. Zi Gong întreabă ce este **ming** — a fi luminat[1]. Maestrul răspunde: „Cînd asupră-ţi şuvoi de calomnii şi învinuiri se abat şi nu te ating[2], atunci te poţi socoti luminat. Dacă de acestea toate nu te laşi clintit[3], poţi fi socotit deasupra celorlalţi înălţat[3]."

1. Termenul **ming** propus pentru a fi definit în acest pasaj are sensul de clarviziune, de inteligenţă şi nu de „iluminare", cum propune A.Waley, chiar dacă este explicat ca putere de a te abstrage, de a te ridica deasupra nimicnicillor. În paleta sa semantică **ming** include ideea de lumină, puritate, inteligenţă, detaşare. El are deci valoarea unei transparenţe a superiorităţii, opusă opacităţii şi maculării vulgare.

Situaţi la polul opus, termenii **zen** — **prostia calomniei** şi **su** — **grosolănia acuzaţiilor** contribuie la precizarea intensiunii conceptului **ming**.

2. Condiţia dobîndirii acestei superiorităţi este marcată în text prin verbul **bu xing** — „a nu te lăsa antrenat, clintit, dus de şuvoiul calomniilor" (urmat de o sintagmă nominală care cuprinde comparaţia foarte sugestivă — marcată şi grafic — a „torentului care se abate asupra-ţi").

3. Finalul care repetă acelaşi răspuns schimbă însă termenul de identificare din definiţie: în loc de **ming** — „luminat", foloseşte **yuan** — „îndepărtat" în sensul rămînerii pe o poziţie (superioară) faţă de cei care se lasă duşi de şuvoiul meschinăriilor.

12.7. Zi Gong întreabă ce este **Zheng** — Guvernarea. Maestrul răspunde: „Să asiguri hrană îndeajuns, arme cît trebuie şi poporul să fie plin de încredere."

Zi Gong: „Dacă nu le poţi avea pe toate, de care v-aţi lipsi mai întîi din cele trei?"

Maestrul: „De arme."

Zi Gong: „Şi dacă din cele două rămase mai trebuie să vă lipsiţi de încă una, la care aţi renunţa?"

Maestrul: „La hrană: dintotdeauna pe pămînt există moartea. Fără încredere, însă, un popor nu poate fiinţa[1]!"

1. Maestrul alege din cele trei condiţii ale guvernării adevărate (care însumează exact ce presupune numele ei,

termenul definit) pe cea mai importantă: încrederea poporului (în obiectivul comun care i se arată — Calea Luminată — şi în conducătorul ei — Omul ales), garanţia fiinţării sale ca entitate. Verbul-emblemă al acestei „fiinţări" este **li** (literal: „a sta drept în picioare"), care capătă conotaţia de „a exista politic, social", în raport cu verbul **you** („există moartea"), verb al existenţei ontologice. De aceea **li** a impus uneori traducerea sintagmei finale ca „Fără încrederea poporului în şeful său, statul nu poate exista" (cf. D. Leslie, p.158).

12.8. Ji Zicheng[1] întreabă: „Omului ales îi ajunge firea bună ce-o are de la natură, la ce îi mai trebuie cizelarea prin cultură[2]?"

Zi Gong spune: „Păcat! Ceea ce domnia voastră aţi spus despre Omul ales este de regretat[3]! Vorba scăpată din gură e precum un atelaj cu cai: o dată pornit cu greu îl mai poţi înturna. Cultura se îmbină cu natura şi sînt importante şi una şi alta[4]. A le despărţi ar fi ca şi cum ai încerca să iei dungile unui tigru sau petele unui leopard: pielea lor ar putea atunci trece drept piele de cîine sau piele de capră."

1. Nobil demnitar din regatul Wei.
2. Termenii pereche supuşi dezbaterii sînt **zhi** — calitatea naturală, înzestrarea firească (nu doar firea brută, considerată neutră, nemarcată valoric) (vezi şi 6.18.) şi **wen** — cizelarea culturii, rafinamentul care „însemnează", sens redat în context prin metafora „dungilor" şi „petelor". **Wen**, termenul-emblemă al culturalului, este folosit şi cu înţelesul de „desen", de „ornament" ce conferă frumuseţea care distinge, care particularizează.
3. Reproşul lui Zi Gong este insistent tocmai pentru că el se adresează unui Om ales, indicat în text prin termenul protocolar **fu zi**.
4. Răspunsul lui Zi Gong constă într-o dublă afirmaţie a interdependenţei dintre **natură** şi **cultură**. Verbul conector **you** a fost interpretat de noi cu sensul de „a fi în pereche" şi nu cu înţelesul simplu de echivalare („a fi la fel", „a nu diferi de"). Omul ales se naşte cu această posibilitate de a se desăvîrşi cultural şi pe această bază el articulează întregul complex al virtuţilor care îl fac să se afirme ca Om ales (o virtualitate care se actualizează). Nu ajunge deci să fii înzestrat cu „natura bună" pentru a fi Om ales, factorul decisiv este cultura.

12.9. Prinţul Ai îl întreabă pe You Ruo: „Anul ăsta e an prost şi ce brumă am adunat nu o să ne ajungă pentru nevoile din regat, deci ce-i de făcut?"

You Ruo spune: „Ai cerut dările[1] aşa cum erau în vremea de demult?"

Prinţul: „Chiar dacă le-aş dubla, tot n-am ieşi din încurcătură. Nu ne descurcăm nici chiar mărind dările peste măsură!"

You Ruo: „Dacă poporul[2] e îndestulat, cum să nu ajungă şi pentru suveran ce-a adunat? Dacă poporul este lipsit, de unde să ajungă să-l îndestuleze pe suveran din ce-a agonisit[3]?"

1. **Che** — zeciuiala, sistem al dărilor din dinastia Zhou.
2. Literal: „cele o sută de familii" (**bai xing**).
3. You Ruo descrie indirect comportamentul cumpătat al unui principe înţelegător, care ştie să se priveze pe sine şi să restrîngă cheltuielile regatului cît poporul se află la strîmtoare. Modelul unui suveran bun căruia îi pasă de popor va fi dezvoltat de filozoful Meng Zi în formula „regelui bun" opus „tiranului".

12.10. Zi Zhang întreabă cum să cultivi Virtutea şi cum să recunoşti rătăcirea[1].

Maestrul răspunde: „Înainte de orice fii plin de loialitate şi demn de încredere, devotează-te cu totul dreptăţii şi astfel Virtutea o vei cinsti. Cînd iubeşti pe cineva îi doreşti să trăiască, cînd îl urăşti îi doreşti moartea. Cînd îi doreşti şi viaţa şi-i doreşti şi moartea, iată ce înseamnă rătăcirea.

«O faci pentru că-i bogată
Sau numai că vrei o altă fată»[2]"

1. Sintagma **bian huo** („a recunoaşte rătăcirea") se referă la imposibilitatea alegerii, la lipsa opţiunii ferme, la derută. Exegeza presupune că întrebarea lui Zi Zhang se referă la un citat anume, neidentificabil însă (vezi şi 12.21, unde întrebarea se reia cu un element în plus).
2. Citat din *Cartea Stihurilor (Shi Jing, Xiao Ya. Wo xing qi ye).* În finalul unui poem soţia îi face soţului său reproşuri pentru comportamentul infidel, lipsa de statornicie. Felul oarecum forţat al ataşării citatului îndreptăţeşte ipoteza unei erori posibile a copistului care nu l-a plasat la locul potrivit.

12.11. Jing[1], prinţ al regatului Qi, îl întreabă pe Maestru ce este guvernarea.

Maestrul răspunde: „Suveranul să fie suveran, supusul supus, tatăl tată şi fiul fiu[2]."

Prinţul: „Bine spus. Dacă suveranul n-ar fi suveran, supusul supus, tatăl tată şi fiul fiu, cum aş mai fi sigur că avînd în faţă mîncarea o să apuc să mă înfrupt din ea[3]?"

1. Prinţul Jing Chujiu, ultimul din dinastia sa. A trăit într-o perioadă cînd autoritatea şi ordinea din regatul Qi erau zdruncinate de intrigile marii familii nobile Chen.
2. Celebra frază a respectării esenţei ritualizării: fiecare să-şi cunoască poziţia exactă şi să se comporte aşa cum se cere, conform acestei poziţii. În limba chineză, posibilitatea substantivului de a forma fără verb predicatul (pur nominal) permite formularea unui lanţ de perechi omofone: **jun jun**, **chen chen, fu fu, zi zi**.
3. Exprimarea figurată a nesiguranţei maxime. A. Waley menţionează aici şi legendara frică de moarte de care era stăpînit prinţul Jing, consemnată în cartea *Lie Zi*.

12.12. Maestrul spune: „Dacă e cineva căruia îi ajunge să asculte una din părţile în cauză şi să ştie unde e dreptatea, acela e Zi Lu! El dacă-ţi promite ceva, nu are tihnă noaptea întreagă pînă ce nu-şi adevereşte vorba[1]."

1. Frază devenită dicton, folosită pentru a exprima ideea de credibilitate, de onestitate, de promptitudine.

12.13. Maestrul spune: „Să ascult o pricină, şi eu ca şi alţii o pot face. Ceea ce trebuie însă neapărat este să-i conving pe oameni să nu mai aibă de ce să se judece[1]!"

1. Faţă de **ting song** („a asculta o plîngere"), sintagma **shi wu song** („a face să nu mai existe plîngeri") reprezintă o treaptă în plus în eficienţa pe care Omul ales o poate avea pentru semenii săi prin acţiunea de educare şi prevenire a cauzelor discordiei. Vocaţia de învăţător este mai importantă pentru Confucius decît aceea de arbitru şi evaluator.

12.14. Zi Zhang întreabă ce este guvernarea.

Maestrul spune: „Cînd ai o răspundere[1], fii mereu neostenit, şi devotează-te cu toată fiinţa, cînd ai ceva de înfăptuit[2]!"

1. Am interpretat structura **ju zhi** cu sensul de „a fi într-un post oficial", „a avea o răspundere", şi nu cu acela de „a fi acasă (la tine)" (vezi, în această privinţă, A. Waley, D. Leslie).
2. Faţă de aspectul static (ce presupune rutina zilnică) exprimat de verbul **ju shi**, următorul verb, **xing** („a acţiona") capătă conotaţia de solicitare specială a capacităţii de către suveran. Calitatea cerută în acest caz este **zhong** („loialitatea", „fidelitatea"), termen pe care l-am interpretat ca desemnînd devotamentul total, punerea activă, cu toată forţa creatoare, în slujba Principelui.

12.15. Maestrul spune: „Să devii tot mai învăţat, din scrierile vechi sporindu-ţi cunoştinţele; să-ţi stăpîneşti firea prin Regulile rituale: astfel te poţi feri să te abaţi de la Cale[1]!"

1. Reluare aproape intactă a paragrafului 27 din capitolul 6.

12.16. Maestrul spune: „Omul ales îl ajută pe om ca binele[1] din el să-şi desăvîrşească şi să nu împlinească[2] ce are în el rău[1]. Omul de rînd e opusul său."

1. **Mei** — frumosul echivalent cu „binele" şi **e** — „răul" sînt cele două laturi coexistente în zestrea naturală a omului, fiind predispoziţii ce pot fi dezvoltate sau reprimate.
2. Verbul **cheng** este folosit în context cu sensul său cauzativ de „a face să împlinească", de aceea am introdus în traducere şi verbul „a ajuta".

12.17. Ji Kang îl întreabă pe Maestrul Kong ce înseamnă **zheng**[1] — a guverna.

Maestrul răspunde: „A guverna înseamnă **zheng**[1] — a te menţine drept. Dacă domnia ta conduci cu dreptate, cine de la acest drum înţelept s-ar putea abate?"

1. Zheng — „a guverna" şi **zheng** — „a sta drept" sînt omonime în limba chineză şi Confucius speculează această fericită omofonie. Şi caracterele grafice sînt înrudite, căci ideogramei care are sensul de „a sta drept" i se adaugă un radical cu valoare semantică de „putere", de „forţă".

Etimologic, termenul „a guverna" se explică drept „a acţiona cu forţă asupra cetăţii".

Secvenţa este de obicei citată ca exemplificare a perspectivei motivante a lui Confucius, care l-ar înscrie în direcţia **physei** (opusă direcţiei **thesei** reprezentată de Xun Zi) în judecarea relaţiei nume şi relaţiei nume şi realitate.

Elementul comun al celor două verbe, rectitudinea ca act reglator, este valorificată în propoziţia următoare, unde comportamentul guvernatorului este descris ca **yi zheng** („stînd drept"), sinonim cu termenul specializat ca valoare normală „cu dreptate".

12.18. Ji Kang era îngrijorat de cei care se apucaseră de furat. Îl întreabă despre asta pe Maestru care îi răspunde: „Dacă domnia ta n-ai fi aşa ahtiat să-ţi sporeşti averea[1], atunci n-ar mai fi hoţi, nici dacă i-ai îndemna[2]!"

1. În original, **bu yu** („dacă n-ai dori"), se poate traduce şi „dacă ţi-ai depăşi dorinţele proprii" (şi ai deveni un model ideal pentru popor). Conform exegezei moderne, am optat pentru sensul de „lăcomie", căci credem că Maestrul nu-i acordă lui Ji Kang, care subminează puterea legitimă şi încalcă riturile, nici o şansă de a se comporta ca Om ales. El observă doar cum lăcomia stăpînului declanşează reacţia în lanţ a viciilor, o priveşte poate chiar ca simpla cauză a sărăcirii celor siliţi să fure.
2. Exprimare retorică a efectului salutar al eradicării cauzei hoţiei.

12.19. Ji Kang îl întreabă pe Maestrul Kong ce înseamnă a guverna, spunînd: „Dacă îl omor pe cel fără Virtute şi mă apropii de cel ce are Virtute, cum vi se pare?"

Maestrul răspunde: „De ce să ucizi pentru a guverna? Ajunge să ai dorinţa de a face bine şi poporul va fi bun ca şi tine[1]. Forţa Virtuţii[2] suveranului e ca vîntul de puternică, cea a omului de rînd e ca iarba de nevolnică[3]. Cînd vîntul deasupra ierbii să sufle vine, aceasta e nevoită după el să se încline."

1. Prin formula **zi yu shang er min shang yi** („ajunge ca suveranul să dorească binele pentru ca poporul să fie bun") Confucius insistă asupra valorii modelatoare a suveranului.

2. Termenul **De** — Forţa Virtuţii îşi reformulează în acest context sensul în „forţă a voinţei de bine".
3. Binomul **suveran–supus**, reluat metaforic prin cuplul **vînt–iarbă**, conferă guvernării şi o conotaţie de exercitare a forţei voinţei de bine ca o forţă magică ce se exercită în mod firesc şi antrenează o reacţie de răspuns apropiată.

12.20. Zi Zhang întreabă: „Despre un cărturar, cînd se poate spune că a reuşit să se distingă[1]?"

Maestrul: „Ce înţelegi prin «a reuşit»?"

Zi Zhang: „Adică a căpătat renume în ţara sa şi, la fel, în familiile nobile a devenit renumit."

Maestrul: „«A fi renumit» nu-i acelaşi lucru cu «a fi reuşit». Cineva a reuşit cînd are o fire de neclintit şi iubeşte dreptatea. Cînd pe ceilalţi cu care are de-a face îi cercetează la vorbă şi le ia seama la înfăţişare. E preocupat să cedeze în faţa celuilalt. Asta înseamnă a fi reuşit să te distingi în treburile unui stat sau în slujba familiilor nobile. Cît despre cel renumit, ajunge să-şi ia aerul de mare virtuos, acţionînd însă taman pe dos, şi să-şi ia o poză de om sigur pe el, de nezdruncinat, ca să devină renumit în marile familii şi în stat."

1. Verbul **da** („a atinge o limită superioară") a fost tradus prin „a reuşi". Subiectul său este cărturarul (**shi**), care are o poziţie inferioară pe scara socială, dar care vrea să se distingă prin meritele sale pentru a ocupa un loc în ierarhia oficială. Această „reuşită", care confirmă standardele performării etice, nu este echivalentă cu „renumele" (**wen**), care nu este pentru Confucius decît aparenţă construită.

A. Waley traduce termenul **da** prin „influential" şi îl explică drept capacitatea de a-ţi manifesta forţa morală. Vezi în acest sens şi 6.8., 14.23. unde **da** are valoarea de „a atinge miezul lucrurilor", „a atinge obiectivul esenţial".

12.21. Fan Chi, însoţindu-l pe Maestru într-o plimbare prin faţa Altarului Ploii: „Permiteţi-mi să vă întreb: cum să-ţi cultivi Virtutea, cum să te lecuieşti de pornirile rele şi cum să-ţi recunoşti rătăcirea[1]?"

Maestrul spune: „Foarte bună întrebarea. Dacă pui mai presus fapta decît răsplata, oare nu asta înseamnă să-ţi cultivi Virtutea? Dacă vei lua cu asalt răul din tine

însuţi şi nu pe al altuia[2], asta oare nu distrugerea pornirii rele va însemna? Iar cînd de mînie orbit, uiţi de tine şi de părinte, asta nu înseamnă oare că eşti rătăcit?"

1. Ca şi în paragraful 10 din acest capitol, întrebarea se referă mai întîi la **Zong De** — Cinstirea, înălţarea Virtuţii, tradus de noi prin „cultivarea Virtuţii" căci verbul „a cultiva" presupune tocmai creşterea, sporirea Forţei Virtuţii prin practicarea ei.

În afară de cel de-al doilea obiect al întrebării din paragraful 10, **bian huo** („recunoaşterea rătăcirii"), mai apare aici şi un alt element, **xiu Te** („lecuirea pornirii rele"), termenul **Te** însemnînd „răul interior ascuns". De remarcat jocul fonic al termenilor **De** — Virtute şi **Te** — Viciu, procedeu speculat încă o dată în această secvenţă în care **De** intră în relaţie de corespondenţă fonică şi grafică şi cu **de** „răsplată".

2. În acest loc D.C. Lau propune o variantă interesantă de echivalare, nesusţinută însă gramatical: „să ataci răul ca rău (Răul), nu răul cuiva anume".

12.22. Fan Chi întreabă ce este **Ren** — Omenia[1].

Maestrul răspunde: „Să-l iubeşti pe celălalt[2]."

Fan Chi întreabă ce este **Zhi** — Înţelepciunea.

Maestrul răspunde: „Să ştii să-l (re)cunoşti pe celălalt[2]."

Fan Chi nu reuşeşte să înţeleagă şi Maestrul îi explică: „Adică să-i poţi alege pe cei drepţi şi deasupra celor nedrepţi să-i aşezi, astfel încît pe aceştia să îi faci să se îndrepte."

Cînd Fan Chi se retrage, îl vede pe Zi Xia şi-i spune: „Tocmai l-am întrebat pe Maestru despre Înţelepciune. Maestrul a spus: «Alege-i pe cei drepţi şi deasupra celor nedrepţi cată a-i aşeza şi aceştia se vor îndrepta». Tu ce înţelegi prin asta?"

Zi Xia: „Bogate tîlcuri aici se ascund. Cînd Shun[3] domnea pe Pămînt, el dintre cei mulţi l-a ales pe Gao Yao, în rang de prim-ministru l-a înălţat şi-atunci cei fără de Omenie s-au îndepărtat. Cînd Tang[4] domnea pe Pămînt, dintre cei mulţi pe Yi Yin l-a ales, ministru şi l-a luat şi-atunci cei fără Omenie s-au îndepărtat."

1. A. Waley traduce termenii de Omenie şi Înţelepciune ca adjective care califică conducătorul. Contextul pare să

certifice această circumscriere, mai ales prin exemplele concrete de guvernatori înţelepţi.

2. Sintagmele **ai ren** şi **zhi ren** au ca obiect substantivul **ren** („om") care poate avea însă şi valoare de pronume nedefinit. În loc de „să iubeşti oamenii" şi „să cunoşti oamenii" am preferat traducerea obiectului prin „celălalt", constanţi faţă de modelul de interpretare a sistemului gîndirii lui Confucius în care relaţia matricealǎ este **eu-celălalt**. De aceea am tradus şi „să ştii să-l recunoşti pe celălalt", adică să poţi lua distanţa necesară de sine pentru a-l putea evalua şi plasa în postura cuvenită.

3. Împărat legendar (aprox. 2350–2250 a.Chr.), cîrmuitor înţelept care întăreşte ierarhiile şi regulile rituale. Conform legendei, el îl alege ca prim-ministru pe Gao Yao, personaj de o virtute exemplară.

4. Wu Tang (aprox. 1750–1700 a.Chr.), fondatorul dinastiei Shang Yin, care îl numeşte prim-ministru pe înţeleptul Yi Yin.

Împăraţii legendari sînt evocaţi ca modele ale suveranului înţelept care se pricepe să-i recunoască pe cei drepţi. Aceştia, prin simpla forţă a virtuţii lor, îi înlătură pe cei răi, fără a fi nevoie de acte represive (vezi şi 12.19.). Realizarea voinţei Puterii se produce fără efort şi fără coerciţie prin forţa magică a ritualizării (vezi în acest sens şi 2.1., 7.22., 13.6., 15.4.).

12.23. Zi Gong întreabă ce este **You** – Prietenia. Maestrul răspunde: „Să-l sfătuieşti sincer şi cu credinţă pe celălalt, să îi arăţi calea potrivită. Dar să te opreşti dacă vezi că nu-ţi ascultă povaţa. Ca nu cumva intenţia bună să-ţi fie cu jigniri şi ponos răsplătită."

12.24. Maestrul Zeng spune: „Omul ales îşi adună în jur prieteni prin cultura sa. Iar cu prietenii îşi cultivă Omenia[1]."

1. Codul comun al culturii (**wen**) şi bagajul de cunoştinţe erudite grupează elita intelectuală într-un parteneriat specific (**you – prietenia**) şi generează climatul propice cultivării Virtuţii Superioare a comportamentului uman superior (**Ren**).

Capitolul 13

ZI LU

[DESPRE CALEA ACȚIUNII*]

13.1. Zi Lu întreabă în ce constă arta de a guverna[1].

Maestrul răspunde: „Întîi tu însuți drept exemplu te arată, apoi încurajează-i pe ceilalți la faptă[2]."

Zi Lu vrea să fie mai mult lămurit. Maestrul îi spune: „Fii fără preget, neostenit!"

1. Termenul **zheng**, tradus în capitolul anterior prin „guvernare", a fost echivalat aici cu „arta de a guverna", căci ceea ce se pune în dezbatere este modul de acțiune și nu conținutul termenului.

2. Deși are un aspect compact, eliptica frază din original, **xian zhi lao zhi** este compusă din două verbe-predicate **xian** („a fi înainte", „a sta în față") și **lao** („a face pe cineva să lucreze"), care au un obiect identic, pronumele personal de persoana a III-a **zhi**, neprecizat referențial. Conform contextului se presupune că el se referă la cei guvernați, la supuși.

Raportul dintre cele două verbe-predicate poate fi interpretat fie ca o relație de tip cauză — efect, fie ca una de tip modalitate — rezultat. Am preferat succesiunea temporală, căci ea se dovedește invarianta mai multor paragrafe.

13.2. Zhong Gong, dregător la Curtea familiei Ji, întreabă în ce constă arta de a guverna.

Maestrul răspunde: „Întîi hotărăști ce însărcinare are de îndeplinit fiecare, treci cu vederea greșelile mici, îi

---

* Capitolul însumează o serie de răspunsuri și sfaturi pe care Maestrul le dă discipolilor, privitoare la modalitățile de a acționa (mai ales în domeniul guvernării). O mare parte a acestor învățături prezintă strategia de acțiune într-o succesiune a etapelor, cu semnalarea priorităților.

încurajezi pe cei ce se vădesc merituoşi şi în rang îi ridici."

Zhong Gong: „Dar cum să-i recunosc[1] pe cei merituoşi ca să-i pot promova?"

Maestrul: „Îi vei înălţa în rang pe cei pe care îi cunoşti[1] deja, iar pe cei pe care nu-i cunoşti, se vor găsi în mod sigur alţii care-i vor remarca."

1. Verbul **zhi** ne apare folosit cu două accepţii: ca „a recunoaşte", „a distinge" şi apoi ca „a cunoaşte", „a şti dinainte". Maestrul recomandă şi cu acest prilej siguranţa a ceea ce e deja cunoscut.

13.3. Zi Lu spune: „Dacă Principele regatului Wei v-ar chema să-l ajutaţi la guvernare, domnia voastră ce v-aţi pregăti să faceţi înainte de orice?"

Maestrul răspunde: „Neapărat aş corecta numele[1]!"

Zi Lu: „Cum? S-o luaţi aşa de departe? Şi de fapt de ce ar trebui numele corectate?"

Maestrul răspunde: „You, parc-ai fi un necioplit fără învăţătură. Omul ales, cînd e vorba de lucruri pe care nu le înţelege, mai bine tace din gură.

Dacă numele nu sînt corecte, vorbele nu pot fi cu tîlcul lor potrivite[2].

Dacă faptele nu sînt împlinite, Riturile şi Muzica nu pot fi desăvîrşite.

Dacă Riturile şi Muzica nu sînt desăvîrşite, pedepsele şi osîndele nu pot fi cu măsură împărţite.

Iar dacă pedepsele şi osîndele nu sînt date după cum fiecare le-a meritat, poporul este derutat şi neajutorat[3].

De aceea, Omul ales cînd foloseşte numele, potriveşte exact vorbele cu ceea ce numeşte şi astfel ceea ce spune se va transforma în mod sigur în fapte. Omul ales nu lasă deloc la voia întîmplării[4] felul cum vorbeşte[5]."

1. **Zheng ming** — formula celebrei campanii a „rectificării numelor" pe care o lansează Confucius. Ea constă în controlul supunerii numelui la realitatea desemnată, deci o adecvare rituală, iată, a înseşi vorbirii. Adecvarea vorbirii la referinţă induce acţiune, o împlinire a actului ca superior uman (ritual). Decurg în flux („lanţul ritualizării") o serie de armonizări care guvernează ordinea socială şi po-

litică. Argumentarea lui Confucius arată că folosirea corectă a numelor este premisa ordinii sociale şi politice precum şi garanţia morală (**xin**), credibilitatea, evocate în capitolele anterioare. Relaţia **nume** (**ming**) — **realitate** (**shi**) este limpede enunţată ca model al ordinii şi disciplinei în lume, prima treaptă în procesul civilizator. Corectarea, rectificarea numelor înseamnă o verificare a aderenţei la Norma comună, este o modalitate de asigurare a solidarităţii rituale (marea „comunitas").

Sintagma **zheng ming** poate fi înţeleasă şi în mod foarte specializat ca un control „filologic" al definiţiilor termenilor emblematici (al „conceptelor") confucianişti, vehiculaţi de Maestru, care veghează la păstrarea „proprietăţii" exprimării. În fond întregul capitol 12 este o mostră a acestei operaţii de verificare, ajustare, precizare a sensului exact al „numelor-embleme".

2. **Ming** are în acest pasaj sensurile de „nume", „denumire emblematică" şi „numire".

Termenul **yan**, acordat cu substantivul **ming**, are sensul de „a vorbi", adică de „a trece numele în discurs". Ca substantiv **yan** desemnează obiectul acestei operaţii, vorbirea, discursul însuşi.

3. Literal: „poporul e adus în starea de a nu mai şti să-şi mişte miinile şi picioarele", adică adus într-o lipsă totală de Noimă, de ordine firească.

Ideea ordinii, a disciplinei supunerii şi adecvării la model domină pasajul, ea reprezintă esenţa acestei relaţii de adecvare: gînd — vorbire, vorbire — act, act — conştientizarea efectului său prin Rit şi Muzică. Reglementarea comportamentului prin pedepse este o urmare a instaurării acestui lanţ al supunerii rituale. Ruperea sa conduce la pierderea minimei ordini fireşti. Argumentaţia lui Confucius, pe care A. Waley o acuză de retorică elaborată în dauna logicii, ne apare limpede datorită grilei de lectură pe care o permite textul: relaţia nume–referinţă (concepţie dezvoltată în sistem coerent de confucianistul Xun Zi şi de filozofii şcolilor moiste şi nominaliste) precum şi teoria actelor de vorbire.

4. În original, **gu** — „la voia întîmplării", „la noroc", cuvînt semnalat de A. Waley ca antonim al produsului lui **De** — Forţa Virtuţii, deci cu sensul de „ceea ce scapă voinţei proprii".

5. Confucius explică în mod expres în acest pasaj de ce acordă cea mai mare importanţă „vorbirii", dar întreaga sa carte este înainte de orice o pledoarie a importanţei

„spunerii", a actului vorbirii ca formă de esenţializare a ritualizării (**Li**) şi componentă centrală a comportamentului superior uman (**Ren**) al Omului ales. Dacă la Lao Zi demonstraţia modelului ontologic (**wu** — nonexistentul şi **you** — existentul) se face prin intermediul modelului gîndire-vorbire (**wu ming** — nenumitul şi **ming** — numele), la Confucius acest model este însă exploatat ca lege a funcţionării lumii sociale (**Ren Dao** — Calea Omului) şi nu ca temei al lumii (**Tian Dao** — Calea Cerului).

Prin stilul său elaborat, acest pasaj le pare unor comentatori (printre care şi A. Waley) ca redactat mai tîrziu şi introdus în carte cînd exista deja o teorie asupra relaţiei dintre nume şi realitate. Perspectiva asupra numelui şi vorbirii pare mai degrabă să aparţină (şi ca stil de expunere) pragmaticului Xun Zi. După părerea lui A. Waley, un argument în plus în favoarea ideii rescrierii ulterioare a fragmentului este şi prezenţa sintagmei **xing fa** — emblemă a sistemului pedepselor care apare mai tîrziu instituţionalizat în practica justiţiară şi care, oricum, ca principiu, era dezavuat de Confucius (la fel ca întreaga orientare legistă).

Personal, putem admite doar ipoteza unor anumite retuşări tîrzii ale pasajului, dar în nici un caz nu putem nega apartenenţa sa la sistemul propus de Confucius, dimpotrivă, considerăm că structura acestui sistem nu poate exista fără regula adecvării şi a rectitudinii propuse sub formula **zheng ming**.

13.4. Fan Chi roagă să fie învăţat cum se cultivă ogorul.

Maestrul spune: „În treaba asta eu nu valorez cît un bătrîn plugar."

Fan Chi roagă apoi să fie învăţat cum se face grădinăria.

Maestrul spune: „Nici la asta nu-s iscusit cît un bătrîn grădinar."

Fan Chi se retrage, iar Maestrul spune: „Fan Chi ăsta e un om de rînd. Omul superior iubeşte Ritul[1] şi atunci cei din popor nu îndrăznesc să nu-l respecte. Iubeşte dreptatea şi poporul nu îndrăzneşte să nu-l asculte. Omul superior iubeşte buna credinţă şi nimeni nu îndrăzneşte să nu fie de bună credinţă. Ce nevoie ar avea de arat sau de grădinărit un asemenea om la care de pretutindeni vine lumea[2]?"

1. Omul superior este reprezentat în text prin simplul nume locativ **shang** („deasupra") (fără sufix de nominalizare). Calificarea anterioară a lui Fan Chi drept **xiao ren** („om mărunt"), arată clar că **shang** e un soi de substitut pentru **jun zi** – Omul ales.

Traducerea literală a propoziţiei este: „deasupra (= cei superiori) se iubeşte Ritul".

2. Literal: „din cele patru părţi vine la el poporul cu copii în braţe" (**si fang zhi min qiang qi zi er zhi yi**).

Această afluenţă a mulţimii cu copii în braţe marchează ideea de popularitate a unui bun conducător. Nefiind legaţi de glie, ţăranii se puteau strămuta pe domeniul celui pe care îl socoteau un stăpîn omenos.

Pasajul precizează poziţia lui Confucius în stabilirea atribuţiilor Omului ales. El alege soluţia prioritar morală în defavoarea celei economice, fapt ce va lăsa o amprentă definitivă asupra destinelor viitorului imperiu confucianist. La filozofii Meng Zi şi Mo Zi se observă o modificare de optică: Omul înţelept îşi cultivă singur ogorul şi nu trăieşte din munca altuia.

13.5. Unuia care ştie să recite cele Trei sute de poeme din *Cartea Stihurilor* îi dai pe mînă guvernarea regatului şi el nu e la înălţime[1]. Sau ca sol la barbari îl trimiţi şi el nu face faţă misiunii[2]. Despre un asemenea om poţi spune că la atîta învăţătură faptele nu-i sînt deloc pe măsură[3]!

1. În text, **bu da** -- „a nu atinge înălţimea", „a nu reuşi" (vezi şi 12.20.)

2. Literal: **bu neng zhuang dui** – „nu poate singur să răspundă" (la întrebările pe care barbarii le pun în legătură cu mesajul), nu face faţă la eventualele negocieri protocolare. **Dui** are sensul de „a da replica într-un dialog", „a ţine piept interlocutorului".

Dialogurile diplomatice ale epocii constau într-o competiţie de replici aluzive, bogate în citate (în special din *Shi Jing)* care făceau relaţia cu contextul prin deturnare şi ocol (o competenţă a diplomaţiei prin limbaj).

Ambele neputinţe (**bu da** şi **bu dui**) dovedesc lipsa forţei morale (**De**).

3. În original, exprimarea este extrem de eliptică: **sui duo yi xi yi wei** – „deşi mult, la ce foloseşte"?. Sensul verbului **wei** – „a fi pus în slujba unui scop în vederea

obţinerii unui efect" serveşte exprimării ideii că importantă este eficienţa în act a cunoştinţelor iar nu cantitatea lor.

13.6. Maestrul spune: „Un Om superior este el însuşi corect[1], astfel că nici nu trebuie să poruncească ca poporul să-l asculte şi să făptuiască[2]. Pe unul care nu e el însuşi model, chiar dacă porunceşte, poporul nu-l urmează[2] defel."

1. **Qi shen sheng**: „el însuşi este drept, model al rectitudinii".
2. Toate verbele din context (**ling** — „a porunci", **xing** — „a acţiona", **cong** — „a urma") au conotaţia de a acţiona supunîndu-te modelului, a te lăsa ghidat de exemplaritate.

13.7. Maestrul spune: „Regatele Lu şi Wei seamănă la guvernare ca fratele mic cu fratele mare[1]."

1. Deşi foarte economic, pasajul are la activ foarte multe variante de lectură. Una din ele explică textul ca pe o comparaţie a guvernării cu gelozia dintre fraţi.
A. Waley citeşte în acest pasaj deziluzia lui Confucius faţă de faptul că în regatul Wei lucrurile nu merg mai bine decît în regatul Lu. Pe de altă parte, în istoria dinastiei Zhou, cele două regate chiar fuseseră atribuite fiilor regelui Wen (strămoşul familiei dinastice).

13.8. Maestrul vorbind despre Jing din regatul Wei: „E foarte priceput în felul în care îşi orînduieşte treburile în reşedinţa sa. La început, avînd el ceva stare, ar fi spus: «E aproape potrivit». Cînd şi-a sporit puţin averea, atunci iar a spus: «E aproape ce mi-am dorit». Iar cînd s-a îmbogăţit de-a binelea: «E aproape desăvîrşit»[1]."

1. Verbele folosite pentru a marca etapele pe care le parcurge Jing în evaluarea modestă şi exigentă (**he** — „a fi potrivit", **wan** — „a împlini" şi **mei** — „a desăvîrşi" ca frumuseţe deplină) par să schiţeze treptele pe care trebuie să le parcurgă în general Omul ales cînd acţionează.

13.9. Maestrul se duce în regatul Wei. Ran Qiu conduce carul. Maestrul spune: „Ce populaţie înfloritoare[1]!"

Ran Qiu întreabă: „Cînd în regat e norod mult, ce trebuie făcut?"

Maestrul: „Să-l faci să se îmbogăţească[2]!"

Ran Qiu: „Odată îmbogăţit, ce mai e de isprăvit?"

Maestrul: „Să-l înveţi, să-l faci instruit!"

1. Vezi nota de la 13.4. Sintagma de „populaţie înfloritoare" este explicată ca semn al bunei guvernări.
2. **Fu zhi** – „să-l îmbogăţeşti". Prin înlocuirea pronumelui obiect **zhi** cu **min** („popor"), această structură devine sloganul direcţiei reformiste a filozofilor legişti.

Confucius face din îndestularea morală o condiţie necesară pentru omul de rînd, care doar abia apoi poate fi educat. Omul ales însă îşi face un titlu de glorie din a se priva de confort şi bunăstare.

13.10. Maestrul spune: „Dacă ar fi cineva care să mă pună să fac ordine într-un regat[1], în decurs de un an s-ar vedea bine că pot face ceva, iar în trei ani roadele pe deplin s-ar vedea."

1. Încă o dată, Maestrul Kong se arată dornic să-şi pună în aplicare programul şi metoda pentru a le proba eficacitatea. Această dorinţă, pe care am tradus-o explicit, este redată în text prin propoziţia ipotetică **gou you yong wo zhe** („dacă ar fi cineva care să mă folosească") (evident, în ipostaza de a guverna ca mare demnitar care deţine soluţia refacerii ordinii).

13.11. Maestrul spune: „Se spune că dacă oamenii de bine ar menţine timp de o sută de ani ordinea în ţara lor, atunci s-ar ajunge să fie alungată cruzimea şi să se evite orice omor. În vorbele acestea e atît de mult adevăr[1]!"

1. Termenul **cheng**, tradus prin „adevăr", are în plus conotaţia de „firesc", deci este vorba de adevărul obiectiv, afirmat corect şi cu evidenţă, ca atestare reală.

13.12. Maestrul spune: „Dacă ar exista un rege înţelept[1] care să guverneze, i-ar trebui o generaţie[2] pînă ce domnia Virtuţii să înscăuneze."

1. Termenul **wang** („rege") are conotaţia specială de suveran ce acţionează prin Forţa Virtuţii **De** (şi nu prin forţa fizică **li**, aşa cum procedează **lao** – seniorii sau baronii –, eficienţi, dar oportunişti). Ca atare, toate traducerile adaugă un epitet explicit: suveran „adevărat", „înţelept", „bun". O soluţie originală găseşte A.Waley: „kingly Man".
2. O „generaţie" (**shi**) înseamnă 30 de ani, adică o domnie întreagă.

13.13. Maestrul spune: „Dacă cel ce guvernează este el însuşi drept, cum să nu îşi conducă supuşii înţelept? Cel ce nu se conduce cu dreptate pe sine, cum ar putea să-i îndrepte pe alţii spre bine?[1]"

1. Variantă la paragraful 6 din acest capitol.
De remarcat din nou, în textul original, jocul omofonic dintre **zheng** („a guverna") şi **zheng** („a îndrepta", „drept"), acesta din urmă cu trei ocurenţe în segmentul de text foarte scurt.

13.14. Ran Qiu se întoarce de la Curtea familiei Ji. Maestrul întreabă: „Ce te-a făcut să te întorci atît de tîrziu?"

Ran Qiu răspunde: „Treburile guvernării."

Maestrul: „Vrei să spui treburile familiei Ji! Dacă ar fi existat treburi oficiale[1], deşi eu nu-s amestecat în guvernare, ceva despre asta tot aş fi putut auzi!"

1. Ran Qiu este în slujba familiei Ji care submineazǎ puterea centrală. Partizan al Principelui legitim, Confucius consideră treburile familiei Ji drept simple afaceri de familie şi nu probleme de stat, de guvernare (**zheng**).

13.15. Prinţul Ding[1] întreabă: „Se poate ca o singură vorbă să facă înfloritor un regat?"

Maestrul răspunde: „O singură vorbă nu poate avea un asemenea rezultat. Totuşi, ar fi o zicere: «E greu să fii Principe, dar nici slujitorul său să fii, uşor nu e!» Dacă această zicere te face să înţelegi răspunderea de a fi Principe, atunci se poate spune că ea asigură o bună guvernare."

Prinţul Ding întreabă iar: „Dar există oare vreo vorbă care ar putea distruge un regat?"

Maestrul: „Nici o vorbă nu poate avea un asemenea rezultat. Există totuşi ceva care sună cam aşa: «Să fii Principe nu-i nici o fericire, în afară de aceea că la tot ce spui nu ţi se arată împotrivire». Dacă ceea ce spui este cu folos şi vorba nu ţi-e întoarsă, e cu atît mai bine. Dar dacă te-ai înşelat şi nu se află nimeni să ţi se împotrivească, atunci se poate spune că zicerea aceasta năruie un regat[2]."

1. Numele postum al prinţului Ji din regatul Lu (vezi 3.19.).

2. Foarte interesantă strategia discursivă a Maestrului, care demonstrează forța vorbirii de a induce acțiune. Dacă în întrebarea asupra „vorbirii" (**yan**) este folosit în predicație verbul modal de posibilitate **ke**, în răspunsul din concluzie verbul cauzativ este legat direct de topic pentru a marca efectul rapid şi percutant al cuvîntului preferat.

13.16. Prințul She[1] îl întreabă pe Confucius ce este arta de a guverna.

Maestrul răspunde: „Să-i faci pe supuşii tăi mulțumiți, iar pe cei din alte regate să vină să fie de tine oblăduiți[2]."

1. Vezi 7.18.
2. Am tradus explicativ fraza din original: **jin zhe shuo, yuan zhe lai** — „pe cei apropiați să-i faci fericiți, pe cei îndepărtați să-i faci să vină". Interpretarea pasajului ar putea fi orientată şi spre comportamentul celui care guvernează luat ca individ: să-şi folosească purtarea aleasă şi carisma pentru a evita însingurarea, vidul ce se poate crea în jurul celui care deține puterea.

13.17. Zi Xia, prefect la Jufu[1], întreabă ce este arta de a guverna.

Maestrul spune: „Să nu te grăbeşti şi să nu urmăreşti în ceea ce faci cîştigul mărunt. Graba te împiedică să atingi ce-ai plănuit[2], iar cîştigul te abate de la treburile importante pe care le ai de înfăptuit[2]."

1. Oraş în regatul Lu, în zona actualei provincii Shandong.
2. Verbul **da** („a atinge") impune în traducere explicitarea obiectului său intern: „scopul", „planul", ca limită superioară.

13.18. Prințul She vorbind cu Maestrul Kong îi spune: „La noi este un om drept[1] poreclit «cel de neclintit»[2]. Cînd tatăl lui a furat o oaie, el s-a dus şi l-a pîrît."

Maestrul răspunde: „La noi cei drepți sînt astfel: tatăl îşi apără fiul[3] şi fiul îşi apără tatăl. În asta constă corectitudinea."

1. Termenul **zhi** („a sta drept") apare repetat în text. A fost tradus prin „a fi drept" şi prin „corectitudine".
2. Această calitate a poziției drepte (în sens concret şi figurat) se poate transforma în rigiditate, în lipsă de flexi-

bilitate. Porecla celui dat ca exemplu de prinţul She este semnificativă în acest sens: **zhi gong** — „cel cu trupul ţeapăn, încremenit".

3. Verbul folosit este **yin** („a ascunde", „a trece sub tăcere") opus verbului **zhang** („a da de gol", „a pîri", „a denunţa") care îl precedă în text.

13.19. Fan Chi întreabă ce înseamnă să te comporţi omenos.

Maestrul răspunde: „În familie să fii sever şi politicos, în treburile publice serios şi conştiincios, iar în relaţiile cu oamenii dovedeşte-te demn de încredere. Acestea sînt virtuţi[1] de care să nu te lipseşti nici chiar dacă la barbarii de la marginea imperiului ai ajunge să trăieşti."

1. În fiecare din situaţiile tipice în care trebuie să acţioneze (în familie, în postul de dregător, între prieteni) Omul ales menţine postura adecvării, afirmînd calităţile care îi întregesc portretul moral:

— **gong** — gravitate politicoasă; — **jing** — seriozitate şi respect în ceea ce face; — **zhong** — altruism şi credibilitate. Între aceşti termeni foarte greu de surprins printr-un singur cuvînt, **jing**, al cărui sens de bază este „a te raporta plin de respect la ceva, sau la cineva" (în acest ultim caz aproape sinonim cu **gong**), este preluat de filozofii neoconfucianişti şi transformat într-un termen-cheie. La Wang Shouren, de exemplu, **jing** capătă sensul de „a respecta cerinţa firească din interiorul lucrului", „a respecta modelul natural", a şti să acţionezi potrivit cu obiectul acţiunii.

13.20. Zi Gong întreabă: „Cum să faci să poţi fi cărturar[1]?"

Maestrul răspunde: „În ceea ce faci păstrează-ţi respectul de sine, cînd eşti trimis cu vreo misiune în cele patru colţuri ale lumii să nu faci de ruşine mandatul ce ţi-a fost încredinţat. Astfel te poţi numi nobil învăţat."

Zi Gong: „Îndrăznesc să întreb care e treapta următoare."

Maestrul: „Cei din familia ta să te laude ca fiu ascultător şi cei din obştea ta să te respecte ca pe un tînăr promiţător."

Zi Gong: „Permiteţi-mi să întreb ce ar urma?"

Maestrul: „Vorbele să-ţi fie demne de crezare şi împlinită cu roade să-ţi fie fapta. Şi chiar de eşti un om de rînd hotărît şi încăpăţînat[2], prin asta poţi fi numit un cărturar de rangul al treilea."

Zi Gong: „Dar cei ce în vremea de azi guvernează? Ei pe ce treaptă sînt?"

Maestrul: „Pentru asemenea oameni nevolnici nu merită să irosim nici măcar un rînd!"

1. **Shi** — cărturar, privit prin perspectiva folosirii sale ca dregător.
2. În ultima categorie de (cărturar) funcţionar este admis chiar şi omul de rînd (**xiao ren**), a cărui „încăpăţinare" este considerată cu condescendenţă şi nu condamnată, atîta vreme cît îl ajută să fie un funcţionar eficient.

13.21. Maestrul spune: „De vreme ce nu-i găsesc pe cei care ating Perfecta Măsură[1], trebuie să mă însoţesc cu cei ce-s fie prea repeziţi, fie prea înceţi[2]. Cei repeziţi sînt măcar plini de avînt, iar cei înceţi măcar nu-s la rele îndrăzneţi."

1. **Zhong** — „Mijlocul", „spaţiul perfecţiunii".
2. Ideogramele **kuang** („repezit", „impetuos") şi **juan** („încet", „lent") au în componenţa lor cheia semantică „boală". Mijlocul acestor extreme, marcate grafic drept „anomalii", este locul ocupat de Omul ales, care are şi forţa îndrăznelii şi prudenţa reţinerii.

13.22. Maestrul spune: „Cei din sud au o vorbă: «Cel lipsit de forţa de a fi mereu egal cu sine[1] nu poate fi şaman nici tămăduitor.» E foarte adevărat. Se spune în *Cartea Schimbărilor*: «Cel ce nu îşi păstrează cu constanţă Virtutea va trebui să-nfrunte dezonoarea.[2]»" Maestrul adaugă: „Un astfel de om nici nu mai are rost să meargă la prezicător să afle ce-l poate aştepta."

1. **Heng** — „constanţă". Acest termen desemnează una din hexagramele din *Cartea Schimbărilor (Yi Jing. Heng gua. Yao ci).*

A. Waley menţionează, în acest sens, existenţa unui rit şamanic numit **wu heng**. Pentru a confirma că **heng** era numele unui rit el citează chiar un pasaj din *Cartea Schimbărilor:* „Dacă cineva e bolnav, să îndeplinească ritul **Heng** şi nu va muri." A. Waley crede că era vorba de un

rit al stabilizării şi perpetuării prezicerilor bune şi al acţiunilor de bun augur.

În ce ne priveşte, am preferat menţinerea termenului în registrul moral, ca „forţă a constanţei" (vezi şi 7.25.) şi perseverenţă, ceea ce nu exclude însă conotaţia unei practici de menţinere a unei stări de spirit calme, a unui tip de performare a forţei interioare necesare şamanilor şi vracilor.

2. Citat din *Cartea Schimbărilor (Yi Jing, Heng gua, Yao ci)*.

13.23. Maestrul spune: „Omul ales este pentru armonizare, nu pentru imitare[1]. Omul de rînd cultivă imitarea şi nu atinge armonizarea."

1. Perechea **he** — „a se uni", „a se lega în consonanţă" şi **tong** — „a fi la fel", „a-l urma pe celălalt", „a te conforma la", reprezintă planuri valorice distincte: planul superior al unei consonanţe ce implică interioritatea, un acordaj de esenţă, ideal, şi planul inferior al imitării exterioare, percepută ca supunere. Referindu-se în acest pasaj la relaţiile interindividuale, cei doi termeni reprezintă şi două modalităţi de raportare la lume: **he** — consonanţa şi coresponsivitatea, ce permite o perspectivă holistică (o „raportare spaţială") şi **tong** — simpla contiguitate şi reluarea (o „raportare în plan"). Ele generează două moduri de a fi în lume: ca partener egal şi ca inferior, împreună cu cineva (interschimb) şi pe lîngă (dependenţă).

13.24. Zi Gong spune: „Unul pe care toţi cei din satul lui să-l iubească, ce spuneţi despre una ca asta?[1]"

Maestrul răspunde: „Aşa ceva nu se poate!"

Zi Gong: „Dar unul pe care toţi să-l urască? Ce credeţi despre asta?"

Maestrul: „Nu se poate nici aşa. Mai bine unul pe care toţi cei buni din sat îl iubesc şi toţi cei răi îl urăsc. Aşa, da!"

1. Întrebarea pusă de Zi Gong (literal: **he ru** — „cum ar fi?", „cum ar veni?") cere părerea Maestrului nu în privinţa acestui tip de om, ci a existenţei sale în termenii propuşi (faţă de însăşi formularea respectivă). Confucius răspunde în ambele cazuri negativ (**wei ke ye**: „nu se poate"), refuzînd uniformizarea lumii vii în existenţa sa contradictorie: atîta vreme cît într-un sat există şi buni şi răi, nimeni nu poate fi iubit de toţi sau urît de toţi.

Alte variante centrează traducerea pe ideea tipului uman („Ce credeţi, Maestre, despre el?") şi răspunsurile Maestrului arată insatisfacţia faţă de atingerea unui ideal („N-ar fi de ajuns"), pentru ca în final să propună acest model introdus în termenii „cel mai bine e să..."

13.25. Maestrul spune: „Pe Omul ales e uşor să-l slujeşti, dar să-i cîştigi simpatia-i mai greu. De cauţi să te placă, renunţînd la Virtute, n-o să-i fie pe plac. Dar cînd te foloseşte, după puteri îţi dă de făcut şi te preţuieşte[1]. Pe omul de rînd e greu să-l slujeşti, dar e uşor să-l mulţumeşti. Fă-l să te placă renunţînd la Virtute şi-o să reuşeşti. Dar cînd te foloseşte cere de la tine mai mult decît poţi duce şi te istoveşte[2]."

1. În original, **qi zhi** — „te foloseşte după capacităţi", formulare în care cuvîntul **qi** („vas", „instrument") este folosit cu o nouă valoare, ca verb (folosire în urma evaluării capacităţilor).
2. În original, **qiu bei** — „cere de la tine responsabilităţi copleşitoare", sintagmă corespondentă celei precedente („folosirea" cuiva de către omul de rînd).

13.26. Maestrul spune: „Omul ales este autoritar, dar nu încrezut. Omul de rînd e încrezut, dar nu poate fi temut."

13.27. Maestrul spune: „Tăria, hotărîrea, simplitatea[1] şi vorbele bine chibzuite[2] te apropie de Suprema Virtute."

1. De remarcat că ideea de simplitate este redată metaforic în original prin cuvîntul **mu** — „lemn" (ceea ce aminteşte de „simplitatea lemnului neprelucrat" de care vorbesc daoiştii). În context, termenul capătă conotaţia de naturaleţe, forţă şi bun-simţ înnăscut.
2. Cuvîntul **ne** (vezi 4.24.), echivalat de noi prin „vorbele bine chibzuite", se referă la acea prudenţă în a da drumul vorbei din gură, la reticenţă, la vorbitul cu parcimonie, tocmai pentru a reda marea valoare acordată de Confucius cuvîntului proferat (vezi şi 13.3.).

13.28. Zi Lu întreabă: „Cum să faci ca să poţi fi numit nobil învăţat?"

Maestrul răspunde: „Poartă-te cu stricteţe, cînd e cazul, dar şi cu înţelegere faţă de celălalt[1]. Aşa o să poţi

fi numit nobil învăţat. Cu prietenii fii strict, dar îndatoritor, cu fraţii, plin de dragoste şi răbdător."

1. Emblemele comportamentale propuse prin termenii din original (adjectivele reduplicate **qie** şi **qia**) au fost traduse de noi conform axei rigoare–îngăduinţă, după cum e vorba de prieteni sau de fraţi. Deşi reluaţi identic în text în fraza a doua, am preferat aici explicarea lor.

Dificultatea de echivalare a celor două adjective se poate constata după modul diferit în care sînt traduse de unii autori: critical and exacting / indulgent (A. Waley), earnest and keen / genial (D.C.Lau), rigoureux et méticuleux / affable (D.Leslie).

13.29. Maestrul spune: „Un principe bun[1] îşi instruieşte poporul în şapte ani, astfel încît poate porni un război."

1. Datorită contextului, am tradus termenul **shan ren** („omul bun") prin „Principe bun".

Sensul pasajului se întregeşte prin secvenţa care urmează, fapt care i-a făcut pe unii traducători să cupleze aici ultimele două paragrafe şi să schimbe deci şi numărul (şi numerotarea). A.Waley procedează astfel în mai multe rînduri.

13.30. Maestrul spune: „Trimite la luptă un popor care de instruire[1] n-a avut parte şi asta înseamnă în mod sigur că l-ai trimis la moarte."

1. Verbul **jiao** („a învăţa pe cineva", „a instrui"), folosit şi în paragraful anterior, se referă în acest context la meşteşugul armelor.

Capitolul 14

XIAN WEN

[DESPRE CALEA OMULUI*]

14.1. Yuan Xian întreabă ce este ruşinea, dezonoarea[1].

Maestrul spune: „Cînd statul e condus după lumina lui **Dao**, aşa cum se cuvine, să-ţi iei plata slujind ca dregător este foarte bine. Cînd statul nu-i condus cu înţelepciune, să-ţi mănînci în continuare pîinea de dregător este o ruşine."

Xian: „Despre cel care ambiţia, orgoliul, ura şi dorinţa egoistă[2] şi le-a putut înfrîna, se poate spune oare că a atins Virtutea?"

Maestrul: „Se poate spune că cineva să-l întreacă e greu, dar dacă este vorba chiar de Virtutea Supremă, nu pot şti nici eu."

1. Se pare că întrebarea se referă chiar la cazul real al lui Yuan Xian (vezi 6.3.) care ar fi refuzat **gu** – drepturile în cereale cu care era retribuit ca dregător. Substantivul **gu** este folosit aici ca predicat, cu sensul de „a fi slujbaş la stat". Pasajul insistă asupra imoralităţii de a fi retribuit fără merit, deci de a te afla într-o postură în care nu-ţi justifici eficienţa: eşti dregător fără să faci ceea ce trebuie să facă un dregător adevărat (ceea ce înseamnă o încălcare a corectitudinii numelor).

Chi – „ruşinea" se redefineşte astfel ca o abatere de la postura corectă (vezi şi 4.22.).

2. **Ke** – ambiţia şi lipsa de scrupule în atingerea scopului personal, **fa** – agresivitatea orgolioasă care nu ţine cont decît de sine, **yuan** – ura şi ranchiuna, **yu** – dorinţa egoistă, se reunesc aici sub semnul lipsei de mă-

* Capitolul este axat pe dezbaterea metodei cizelării de sine în atingerea virtuţii, cu exemplificări din mit şi istorie.

sură, al mărginirii şi egoismului. Eliminarea lor totală din comportament este recunoscută de Confucius ca dificilă (**nan**), dar nu-l convinge că ar echivala cu atingerea Supremei Virtuţi (**Ren**).

14.2. Maestrul spune: „Un cărturar, dacă rămîne la el acasă să ducă o viaţă uşoară, nu e demn să fie numit nobil învăţat[1]."

1. În original, **bu zu wei Shi**: „nu satisface postura (numele) de **Shi** (de nobil învăţat)".

După cum se poate observa şi în capitolul anterior, paragrafele 20 şi 28, am tradus **shi** fie prin „cărturar", fie prin „nobil învăţat". Familiarizarea cu textul confucianist ne arată că şi acest termen este folosit cu nuanţări şi accentuări, pe care oralitatea va fi avut mijloace să le marcheze, dar care în text nu pot fi refăcute decît la operaţia finală de stabilire a sensului întregului. Pasajul de faţă arată clar diferenţa dintre un cărturar care este astfel prin rangul de mic nobil şi prin instruire, şi un cărturar care îşi împlineşte menirea ca Om ales.

14.3. Maestrul spune: „Cînd un stat e prin lumina lui **Dao** guvernat, acţionează cu îndrăzneală şi vorbeşte direct, netimorat. Cînd în stat lumina lui **Dao** a pierit, acţionează tot aşa, dar vorbeşte mai domolit[1]."

1. În text, verbul **sun** („a te da înapoi", „a atenua"), prin care se recomandă o strategie discursivă foarte puternic valorizată în spaţiul chinez. Aici are sensul de „a vorbi cu mai multă înţelegere faţă de partener", „a lăsa de la tine".

14.4. Maestrul spune: „Omul care are forţa Virtuţii e neapărat meşter la vorbe înţelepte, dar un bun vorbitor nu e neapărat un asemenea Om superior. Omul omenos e neapărat curajos, dar cel curajos nu e neapărat omenos[1]."

1. Sfera termenului „Om cu forţa Virtuţii" (**you De zhe** — „care are De") include în mod necesar abilitatea vorbirii elocvente (**you yan** — „are vorbire"), la fel cum sfera termenului „Omenie superioară" (**Ren**) include curajul **Yong**). Rezultă că Forţa Virtuţii nu se poate manifesta pe deplin fără elocinţă, iar comportamentul superior uman cere neapărat curaj. Elocinţa, la rîndul său, se înţelege ca vorbire cu miez, eficientă, ca forţă persuasivă.

14.5. Nan Gongkuo[1] i se adresează Maestrului Kong: „Yi[2] era un bun arcaş, iar Ao[3] un bun corăbier, dar nici unul din ei n-a murit de moarte bună. În schimb Yu[4] şi Ji[5] au trudit pe pămînt şi au stăpînit lumea."

Maestrul nu răspunde. Abia după ce Nan Gongkuo s-a retras, spune: „Cu adevărat Ales este omul acesta, căci îi venerează pe strămoşii care practicau Virtutea."

1. Discipol numit şi Nan Rong sau Zi Rong (vezi şi 5.2.).
2. Personaj mitic, suveran al unui regat sărac din timpul dinastiei Xia, vestit prin măiestria sa de arcaş. Moare ucis mişeleşte de către ministrul său, Han Zhuo.
3. Un alt personaj mitic din aceeaşi epocă revolută, fiul lui Han Zhuo, dotat cu o putere ieşită din comun. Se spune astfel că putea să tragă singur o corabie pe uscat şi era de neînvins în bătăliile navale.
4. Împărat legendar care, în mileniul al III-lea a. Chr., a trudit la înălţarea digurilor pentru stăvilirea puhoaielor şi la secarea mlaştinilor, pentru a-i ajuta pe oameni.
5. Erou legendar care i-a învăţat pe oameni cultivarea pămîntului. Acţiunea reglatoare şi civilizatoare a lui Yu şi Ji este incomparabilă cu simpla forţă fizică a celor dintîi. Capacitatea discipolului de a face distincţia necesară între cele două tipuri de personaje renumite, conform forţei lor morale manifestate, îl încîntă pe Maestru.

14.6. Maestrul spune: „Un om nobil[1] doar prin obîrşia sa dar fără Virtutea Omeniei se mai găseşte. Dar om de rînd[2] care să aibă Virtutea Superioară nu se întîlneşte."

1. Termenul **jun zi** este folosit în accepţia de „Om ales" doar prin naştere, aşa cum este şi Principele însuşi, el desemnează deci aristocraţia ereditară. Cealaltă accepţie a termenului se referă la o aristocraţie morală care dobîndeşte acest rang prin instruire şi cultivarea Virtuţii.
2. Atitudinea depreciativă faţă de omul de rînd, ca născut fără nici o şansă, certifică ideea confucianistă a elitei.

Toate exigenţele practicării Virtuţii Supreme a Omeniei se referă doar la relaţia de parteneriat cu cei din categoria nobilimii de sînge (marea aristocraţie) şi a micilor nobili cărturari (**shi**) care se înalţă în rang prin ţinuta intelectuală şi morală. Dialogicul presupus de comportamentul superior uman, raportarea la celălalt este mereu selectivă. Omul de rînd este termen pereche pentru Principe sau

nobilul mandarin numai ca supus, față de care primul să-şi manifeste omenia, să se poarte îngăduitor, ocrotitor, binevoitor, precum un părinte cu fiii lui.

14.7. Maestrul spune: „Pe cel pe care îl iubeşti, poţi[1] oare de truda muncii să-l fereşti? Şi dacă cuiva îi eşti supus, devotat, poţi[1] să nu-i mai dai nici o învăţătură sau sfat?"

1. Verbul **neng** — „a (se) putea" este semnificativ în ordine logică.

14.8. Maestrul spune: „Cînd era o poruncă de întocmit, demnitarul Pi Chen[1] o compunea, Shi Shu[1] o cerceta şi o comenta, ministrul de externe Zi Yu[2] o îmbunătăţea şi la urmă primul ministru Zi Chan[1], la el, la Dong Li, o desăvîrşea[3]."

1. Cele trei nume reprezintă nobili şi înalţi demnitari ai regatului Zheng, între care primul ministru Zi Chan era admirat în mod deosebit de Confucius. Dong Li este numele locului unde se afla reşedinţa acestuia.
2. Pentru că în text există indicaţia funcţiei lui Zi Yu ca ministru de externe (**xing ren**), se poate deduce că era o poruncă trimisă în afara ţării, la vasali.
3. Etapele elaborării unei legi sînt deci: **cao chuang** („schiţarea"), **tao lun** („cercetarea şi argumentarea"), **xiu shi** („corectarea şi îmbunătăţirea"), **run se** („perfectarea formei finale, cizelarea stilului").

14.9. Cineva îl întreabă pe Maestru despre Zi Chan[1]. Maestrul spune: „Zi Chan este un om generos."

Este apoi întrebat despre Zi Xi[2]. Maestrul doar exclamă: „Oh, el! Oh, el!"

Cînd despre Guan Zhong[3] este întrebat, răspunde: „Ăsta da om! Le-a luat celor din familia Bo cetatea Pian cu trei sute de suflete şi cu toate că pe Bo Shi[4] l-a sărăcit, acesta pînă la sfîrşitul vieţii lui cu nimic nu l-a învinuit."

1. Ministru (vezi şi 3.12.), lăudat de Confucius prin calificativul **hui** („generos", conform exegezei). (**Hui** apare în *Lun Yu*, 4.11., folosit şi depreciativ, cu sensul de „poftă de înavuţire").
2. Personaj identificat fie ca fratele mai mic al lui Zi Chan, fie ca un ministru renumit din regatul Chu. Exclamaţia

Maestrului nu orientează cu precizie evaluarea. A. Waley crede că, dacă ne bazăm pe felul în care acest Zi Xi este caracterizat în *Biografii (Zuo Zhuan)*, Maestrul ar fi avut mai degrabă motive să-l aprobe. Alţi comentatori consideră că Maestrul îşi exprimă totuşi neplăcerea de a vorbi despre el, felul laconic în care o face indicînd faptul că cei din jur erau la curent cu o întîmplare care i l-ar fi făcut dezagreabil (se pare că s-ar fi interpus în relaţia Maestrului cu Principele).

3. Ministru din regatul Qi (vezi 3.22.), elogiat, dar uneori şi criticat de Confucius. Este elogiat pentru că îşi condusese regatul la prosperitate şi putere datorită calităţilor sale, deosebite, între care şi omenia faţă de cel învins, cum pare să se înţeleagă din acest paragraf. Reproşul pe care i-l face Confucius (conform cărţii *Shi Ji* a istoricului Sima Qian) este că nu a putut reface unitatea imperiului.

Unii comentatori, care consideră pasajul următor ca o continuare a acestuia, văd aici o laudă la adresa lui Bo Shi, în contrast cu Guan Zhong.

4. Nobil din regatul Qi.

14.10. Maestrul spune: „Să fii sărac şi să nu huleşti e mai greu decît să fii bogat şi să nu fii mîndru."

14.11. Maestrul spune: „Meng Gongchuo[1] e mai mult decît capabil pentru a fi dregător[2] în slujba marilor familii Zhao şi Wei[3]. Pe de altă parte însă, nu e destul ca să fie ministrul unor regate ca Teng şi Xue[4]."

1. Talentat politician din regatul Lu, stimat de Confucius pentru sufletul său curat şi lipsit de patimi (vezi, mai jos, paragraful 12).
2. În original, **lao**, formulă de desemnare a unui demnitar din familiile nobile. Cuvîntul este folosit aici ca predicat cu sensul de „a fi dregător".
3. Familii nobile din regatul Jin.
4. Mici regate vecine cu regatul Lu.

14.12. Zi Lu întreabă ce este un om desăvîrşit[1].

Maestrul răspunde: „Cineva cu înţelepciunea lui Zang Wuzhong[2] dăruit, cu puterea de a renunţa la dorinţe ca Gongchuo, curajos ca Zhuang Zi[3] din cetatea Bian, cu măiestria lui Ran Qiu[4] şi prin ritluri şi muzică şlefuit, un astfel de om poate fi considerat desăvîrşit[5]." Maestrul adaugă: „Dar putem oare astăzi să-i cerem

cuiva să fie astfel pe toate planurile împlinit? Mă mulţumesc să-l numesc desăvîrşit pe cel care cînd are prilej de cîştig nu uită de dreptate, sau pe cel care cînd are de înfruntat un pericol nu se teme doar pentru sine, sau pe cel care cu toată trecerea timpului cuvîntul dat neclintit şi-l ţine."

1. Noul termen-emblemă propus, **cheng ren**, omul „desăvîrşit", împlinit pe toate planurile, este mai mult decît un om „ales", este „Omul ales desăvîrşit", ideal greu de atins, după cum recunoaşte şi Confucius.
2. Nobil din regatul Lu, nepot al lui Zang Wen Zhong, care apare în 5.17., consemnat în cartea *Zuo Zhuan* ca renumit pentru inteligenţa sa.
3. Alt personaj din regatul Lu, celebru pentru faptele sale intrate în legendă.
4. Alt personaj, avînd acelaşi nume cu discipolul Ran Qiu. A. Waley presupune că ar fi vorba de un oarecare Ran Shu, pomenit în **Zuo Zhuan**, al cărui nume ar fi fost scris greşit de copist.
5. Calităţile însumate de Omul perfect rememorează termenii–emblemă cunoscuţi: **zhi** — inteligenţa, **bu yu** — lipsa dorinţelor (egoiste), **yong** — curajul, **wen** — rafinamentul (prin rituri şi muzică), la care se adaugă unul nou: **yi** — priceperea, talentul practic.

14.13. Vorbind despre Domnia sa Gong Shuwen[1], Maestrul îi spune lui Gong Mingjia[2]: „E adevărat că stăpînul vostru nu vorbeşte, nu rîde şi nici nu se lasă cu daruri curtat?[3]"

Gong Mingjia răspunde: „Ceea ce se spune e exagerat. Stăpînul vorbeşte numai cînd e cazul şi vorbele sale pe nimeni nu obosesc. Rîde numai cînd e prilej de veselie şi astfel rîsul său nu supără pe ceilalţi. Ia numai ce se cuvine să i se dea şi astfel lumea nu e scîrbită de purtarea sa[4]."

Maestrul spune: „Să fie aşa? Oare într-adevăr e aşa?[5]"

1. Mare nobil din regatul Wei, care după moarte a fost numit **Wenzi** („Cel învăţat" sau „Cel înţelept").
2. Demnitar în slujba lui Gong Shuwen.
3. În original, cel de-al treilea verb negat care descrie comportamentul personajului, este **qu** („a lua", „a obţine") şi sensul său poate fi înţeles în mai multe feluri: „a lua daruri", „a lua mită", „a fi apucător".

4. Partea a doua a fiecărei fraze, prin care Gong Mingjia răspunde, repetă acelaşi subiect şi predicat: **ren bu yan** „oamenii nu sînt sătui de". Am tradus diferit predicatul, al cărui sens se reformulează în funcţie de obiect: **yan** — vorbele, **xiao** — rîsul, **qu** — luatul.
5. O problemă specială pune traducerea îndoielii finale a Maestrului, într-o frază care foloseşte ca predicat termenul **ran** („a fi adevărat"). Obiectul acestei îndoieli este modelul comportamental descris sau se referă la adevărul explicaţiei, la conţinutul etichetării din întrebarea Maestrului. D.C. Lau traduce exact în acest al doilea sens: „can that really be the right explanation for the way he was, I wonder?"

14.14. Maestrul spune: „Zang Wuzhong, ocupînd ţinutul Fang[1], cere prinţului Lu dreptul ca familia sa să domnească în regat[2]. Deşi se spune că nu l-ar fi constrîns pe suveran, mie unul nu-mi pare adevărat."

1. Feudă în zona provinciei Shandong, districtul Fei.
2. Consemnat în *Zuo Zhuan*, episodul se referă la al 23-lea an de domnie al prinţului Xiang din Lu (550 a. Chr.), cînd Zang Wuzhong, acuzat de amestec într-o revoltă, este exilat şi în drum spre exil ocupă Fang, apoi trimite prinţului un mesaj în care cere dreptul la succesiune pentru fratele său Zang Wei în schimbul ţinutului Fang.

Verbul **wei**, „a face (succesor)", este interpretat, datorită omonimiei, de către unii comentatori ca numele fratelui pentru care se cere tronul.

14.15. Maestrul spune: „Wen[1], prinţul regatului Jin, era meşter în intrigi politice, dar nu era drept[2]. Prinţul Huan din regatul Qi era drept, dar nu putea să ţină intrigilor piept."

1. Wen Chonger, unul dintre cei cinci tirani din perioada „Primăvara şi Toamna".
2. Cele două calificative folosite pentru comparaţie sînt, în original, **jue** şi **zheng**. Primul pune probleme de echivalare, dat fiind că sensul său include atît ideea de inteligenţă, cît şi pe cea de meşteşug în intrigile politice. D. Leslie îl traduce, de pildă, prin „intrigant". Propunerea mai îndepărtată de literă pe care o face A. Waley (comparaţia între capacitatea de a rezolva o problemă urgentă de stat şi cea de a respecta, în acelaşi timp, corectitudinea ritualului, a regulii) nu este de respins, dar în explicaţia din note el recunoaşte că argumentele celor care propun

această interpretare nu sînt prea convingătoare: nu există atestări nici pentru lipsa de respect a riturilor a lui Wen, nici pentru lipsa de promptitudine în treburile politice ale lui Huan.

14.16. Zi Lu spune: „Cînd prinţul Huan l-a ucis pe prinţul Jiu, Shao Hu şi-a luat viaţa de dragul prinţului său, dar Guan Zhong nu numai că nu şi-a urmat suveranul în moarte, dar a devenit ministrul ucigaşului[1]. N-a fost astfel Guan Zhong lipsit de Virtute?"

Maestrul răspunde: „Ca ministru al prinţului Huan, Guan Zhong l-a ajutat pe acesta să-i supună pe vasali fără să folosească vreun car de luptă şi a făcut sub Cer ordine, lucru de care poporul a putut pînă azi să se bucure. Asta înseamnă Virtutea, superioara Virtute!"

1. Episodul, relatat în *Zuo Zhuan*, se referă la cel de-al optulea an de domnie al prinţului Jiu. Shao Hu şi Guan Zhong se aflau în slujba acestui prinţ, cînd Xiao Bo, viitorul prinţ Huan, îşi asasinează fratele. Ca probă a fidelităţii sale, Shao Hu se sinucide, dar Guan Zhong rămîne în slujba uzurpatorului. Confucius nu-l consideră pe Guan Zhong oportunist, ci, dimpotrivă, deţinător al comportamentului omeniei superioare (**Ren**), întrucît el s-a depăşit pe sine şi s-a dedicat binelui celorlalţi. Pasajul următor explică limpede de ce Maestrul îl socoteşte pe Guan Zhong virtuos.

14.17. Zi Gong spune: „N-a fost Guan Zhong lipsit de virtute? Păi, cînd prinţul Huan l-a ucis pe Jiu, el n-a putut să se omoare, ba i-a devenit ucigaşului ministru.".

Maestrul: „Dacă n-ar fi fost el, ca ministru al prinţului Huan, să-i supună pe vasali, în lume ar fi fost dezordine şi poporul n-ar fi putut să se bucure. Dacă n-ar fi fost el, mă tem că acum am fi fost barbari[1] cu pletele în vînt şi cu veşmînt neceremonial pe stînga încopciat. Oare ar fi fost mai bine ca el, aidoma unui om de rînd, să-şi ia viaţa în vreo văgăună şi nimic de pe urma lui să nu rămînă?"

1. Prinţul Huan a oprit invazia barbarilor Di.

14.18. Marele nobil Xun[1], demnitar în slujba lui Gong Shuwenzi, este sprijinit de acesta pentru a fi şi el înălţat la rangul de mare dregător în regat. Maestrul,

auzind, spune: „Gong Shu îşi merită pe drept numele de **Wenzi** – Cel Înţelept[2]."

1. Mare nobil din regatul Wei, preţuit de Gong Shu pentru calităţile sale alese şi recomandat prinţului Wei pentru rangul superior al dregătoriei (**zhu gong**).
2. Atribuirea numelui de **Wenzi** („Cel Înţelept") presupunea o mare înţelepciune, capacitatea de a recunoaşte valoarea altuia pînă la a face dintr-un supus merituos egalul tău.

14.19. Maestrul vorbeşte despre lipsa de Virtute a prinţului Ling din regatul Wei. Kang Zi[1] spune: „Dar dacă Domnia sa este aşa, cum de pînă acum n-a pierdut ţara?"

Maestrul răspunde: „Păi, n-a pierdut-o, pentru că Zhong Shuyu[2] se îngrijeşte de trimişii străini şi de oaspeţi, Zhu Tuo[3] de cultul strămoşilor, iar Wang Sunjia[4] de armată. De asemenea oameni înconjurat, cum să pierzi un regat?"

1. Ji Kang (vezi 2.20., 3.1., 3.21.).
2. Demnitar numit şi Kong Yu (vezi 5.15.).
3. Vezi 6.16.
4. Vezi 3.13.

14.20. Maestrul spune: „Cel căruia îi e uşor vorbe mari să grăiască, cînd e să facă, îi vine greu să înfăptuiască."

14.21. Chen Hengzi[1] îl asasinează pe prinţul Jian[2] din regatul Qi. Maestrul Kong îşi face abluţiunile rituale şi merge la palat pentru a-l informa pe prinţul Lu Ai: „Chen Heng şi-a ucis suveranul, vă rog să porunciţi să fie pedepsit."

Prinţul: „Anunţă-i pe Cei trei nobili vasali[3]."

Maestrul: „Pentru că am fost cîndva dregător[4], m-am simţit dator să vin să vă cer Vouă pedepsirea."

Prinţul: „Mergi şi încunoştinţează-i pe Cei trei."

Maestrul Kong merge la Cei trei şi le spune, dar aceştia nu-i încuviinţează cererea[5]. Kong Zi repetă: „Pentru că am fost cîndva dregător am simţit că-i de datoria mea să procedez aşa."

1. Nobil din regatul Qi, numit şi Chen Heng.

2. Qi Jiangong, prinţ al regatului Qi.
3. Cei trei şefi ai familiilor care deţineau puterea în regatul Lu (vezi 3.2.).
4. În text este precizat **da fu zhi hou** — primul rang după marii demnitari nobili (vezi 11.7.).
5. Episodul este consemnat în *Zuo Zhuan*, ca petrecut în al 14-lea an al domniei prinţului Ai, cînd Confucius nu mai ocupa nici o funcţie oficială. El afirmă o „conştiinţă" civică, o responsabilitate politică pe care i-o impune fosta sa investitură, ca efect prelungit al unei responsabilităţi puternic afirmate. Sintagma care redă această atitudine este în textul original **bu gan bu gao ye** („nu îndrăznesc să nu raportez").

14.22. Zi Lu întreabă ce înseamnă să-ţi slujeşti suveranul.
Maestrul răspunde: „Nu-l înşela şi nu te teme să-l înfrunţi deschis[1] dacă a greşit ceva."

1. Verbul **fan** („a se opune", „a înfrunta") capătă aici conotaţia de loialitate, de dragoste de dreptate.

14.23. Maestrul spune: „Omul ales cată spre Virtute şi se desăvîrşeşte, omul de rînd cată spre cîştiguri mărunte şi se prăbuşeşte."
1. Verbul **da** („a atinge idealul fixat") (vezi şi 12.20.) este folosit pentru a realiza opoziţia superior-inferior prin prefixarea cu locativele **shang** („deasupra") şi **xia** („dedesubt").
Am tradus prin marcarea referinţei: („Virtutea" pentru Omul ales şi „cîştigul mărunt" pentru omul de rînd), precum şi prin direcţionarea finalizării.
Sensul special al verbului **da** de „a pătrunde" incită şi spre o traducere de tipul: „Omul ales pătrunde cele superioare, iar omul de rînd pe cele inferioare (cf. D.C. Lau).

14.24. Maestrul spune: „Cei vechi[1] învăţau pentru desăvîrşirea de sine. Cei de azi[1] învaţă pentru a se remarca din mulţime."

1. **Gu** — „cei vechi" şi **jin** — „cei de azi" se deosebesc după cum cei dintîi cultivă esenţa şi ceilalţi aparenţa, opoziţie marcată în text prin **ji** — „sinele" (eul ca subiectivitate) şi **ren** — „persoana" (eul ca obiectivitate). Interpretarea noastră se îndepărtează astfel de cea tradiţională care transpune sintagma finală **wei ren** prin „a fi remarcaţi de ceilalţi".

Confucius arată aici pericolul parvenirii prin cultură, care va submina elita cărturarilor birocraţi.

14.25. Qu Boyu[1] trimite un emisar la Maestrul Kong. Maestrul îl pofteşte să şadă şi se întreţine cu el. Spune: „Ce mai face venerabilul tău stăpîn?"

Trimisul răspunde: „Venerabilul meu stăpîn doreşte din toată inima să-şi împuţineze greşelile, dar strădania nu-i prea reuşeşte."

Trimisul iese şi Maestrul e entuziasmat: „Ăsta da, emisar! Ce slujitor adevărat[2]"!

1. Nobil din regatul Wei.
2. Exclamaţia finală a fost interpretată în două moduri: ca laudativă faţă de spiritul critic şi corect al emisarului care în acest fel îşi slujeşte cu adevărat stăpînul, sau, dimpotrivă, ca depreciativă, pentru atitudinea nerespectuoasă a trimisului, care nu corespunde atitudinii supuse şi loiale. Am optat pentru varianta laudativă, susţinută şi de pasajele anterioare (vezi de exemplu 14.22.), unde Confucius se pronunţă pentru afirmarea deschisă a opiniilor.

14.26. Maestrul spune: „Dacă nu eşti în postură oficială nu te amesteca în politică."

Maestrul Zeng: „Un Om superior nu se gîndeşte să facă mai mult decît funcţia îi îngăduie[1]."

1. Vezi 8.14. Acelaşi îndemn ca Omul ales să nu îşi depăşească atribuţiile.

14.27. Maestrul spune: „Omul ales socoteşte drept o ruşine să promită multe şi să facă puţine[1]."

1. **Chi** — „ruşinea", dezonoarea de a nu fi în faptă la înălţimea vorbelor.

14.28. Maestrul spune: „Omul ales are de respectat trei lucruri[1] de care eu însumi nu-s în stare: Omenie fără mînie, Înţelepciune fără rătăcire şi Curaj fără teamă[2]."

Zi Gong spune: „Cînd Maestrul le spune pe acestea, de fapt se descrie chiar pe Domnia sa."

1. În text, **dao zhe san** — „trei norme, trei reguli".
2. Vezi şi 9.29.

14.29. Lui Zi Gong îi plăcea să-l critice pe celălalt. Maestrul: „Oare perfecţiunea ta a atins un grad aşa de înalt? Eu unul n-am atîta timp de irosit."

14.30. Maestrul spune: „Nu fii necăjit, dacă de ceilalţi nu eşti preţuit. Fii necăjit, numai dacă nu eşti cu talent dăruit."

14.31. Maestrul spune: „Să nu-l bănuieşti pe celălalt de înşelătorie, să nu-l crezi cu uşurinţă capabil de nesinceritate, ci să ai puterea de a ghici înşelătoria şi nesinceritatea. Nu în aceasta constă superioritatea?"

14.32. Ermitul Wei Shengmu îi spune Maestrului Kong: „Qiu[1], ce tot alergi aşa, ba la apus, ba la răsărit? O faci oare pentru a arăta cît eşti de meşter la vorbit?"

Maestrul: „Nu pretind să arăt cît sînt de meşter la vorbit, dar nu-mi plac cei ce se comportă înţepenit[2]."

1. Prenumele Maestrului. Adresare neprotocolară, încălcare a Etichetei, pe care şi-o permite ermitul iubitor al spontaneităţii naturale.

2. Literal: „îmi fac rău cei imobili" (**ji gu**). Expresie care face manifestă dorinţa de maleabilitate, de schimb de idei a lui Confucius. Alte traduceri insistă asupra imobilităţii ca încăpăţînare şi ca opacitate, considerînd că este de fapt o aluzie la suveranul care nu ascultă învăţăturile Maestrului.

Pasajul este de o mare virtuozitate stilistică. Jocul subtil al sensului, care apare şi care se ascunde, este realizat prin polisemie şi specularea valorii iconice a ideogramelor. Pentru a arăta mobilitatea iscoditoare este folosit, de pildă, adjectivul **xi** în forma reduplicată („neliniştit", „fără astîmpăr", „într-o continuă căutare"), iar semnul grafic este format dintr-un „copac" şi un „apus".

14.33. Maestrul spune: „Un cal care aleargă zece mii de **li** e admirat nu pentru forţa sa, ci pentru rasa sa[1]."

1. Cuplul **li** — forţa fizică şi **De** — forţa Virtuţii este repus alegoric în discuţie. Omul ales este el însuşi un specimen rasat.

14.34. Spune cineva: „Ce credeţi, se cuvine să răsplăteşti răul cu bine[1]?"

Maestrul: „Şi binelui atunci ce-i dai răsplată? Mai bine-i dacă răul cu dreptate-l vei plăti, iar binele cu bine îl vei răsplăti."

1. Întrebare asemănătoare unei secvenţe din *Dao De Jing*, cap. 63, referitoare la atitudinea suveranului faţă de su-

puşi: mai bine să fie folosită forţa Virtuţii **De** şi nu violenţa. Ridicată la rang de generalitate, întrebarea capătă de la Maestru un răspuns sănătos: „după faptă şi răsplată", diferit de cel al moralei creştine. Morala confucianistă nu este o morală a umilinţei eului în raport cu celălalt. Acordarea întîietăţii celuilalt, creditarea lui reprezintă de fapt confirmarea superiorităţii şi demnităţii proprii.

14.35. Maestrul spune: „Nimeni nu mă cunoaşte[1]."
Zi Gong: „Cum adică, nimeni nu vă cunoaşte?"
Maestrul: „Nu spun că-i pedeapsă cerească şi nici pe oameni nu-i învinuiesc[2]. Aici pe pămînt învăţ ce-i omenesc, dar în ceea ce-i ceresc[3] tind să mă desăvîrşesc. Poate că doar Cerul mă cunoaşte, aşa gîndesc."

1. **Zhi** — „a cunoaşte", cu conotaţia de „a înţelege", mai mult decît a recunoaşte (ca merituos), cum orientează lectura unele traduceri.
2. În *Meng Zi* se afirmă limpede: „Omul ales nu acuză cerul şi nu-i învinuieşte pe oameni" *(Meng Zi*, 2.2.).
3. Marcarea celor două planuri se realizează prin locativele **xia** — „dedesubt" şi **shang** — „deasupra".
4. De semnalat verbul **da**, care prin simetria cu **xue** — „a învăţa (în planul inferior, pe pămînt)" îşi afirmă foarte puternic sensul de „pătrundere", de „penetrare" a adevărului, a principiului superior. Verb al desăvîrşirii, al atingerii etapei superioare, **da** se apropie chiar de sensul de „revelaţie".

Acesta este pasajul cel mai clar, cel mai explicit al modului în care Confucius vede desăvîrşirea înţeleptului: ţelul suprem este realizarea sa în plan superior, iar performarea în social nu este un scop în sine.

14.36. Gong Boliao[1] îl pîrăşte pe Zi Lu la Ji Sun[2]. Zi Jingbo[3] îl anunţă pe Maestru de aceasta, spunînd: „Domnia sa Ji Sun este de vraja lui Gong Boliao subjugat. Dar îmi stă în putere să fie astfel ca leşul lui Gong Boliao să fie la o răscruce aruncat."
Maestrul spune: „Va fi aşa cum va fi soarta, fie că legea lui **Dao** va fi împlinită, fie că legea lui **Dao** nu se va păstra. Împotriva a ceea ce îi este dat[4] poate Gong Boliao să facă ceva?"

1. Discipol numit şi Zi Zhou.
2. Ji Sun sau Ji Kang, şeful familiei Ji.
3. Mare nobil din familia He, regatul Lu.

4. **Ming** — „Datul" (cerului, naturii) nu este echivalat cu **Dao**, cu împlinire a Modelului maxim. Relația dintre Dao și Ming rămîne o problemă neclarificată. **Ming** pare să cenzureze împlinirea lui **Dao**. Dar acest **Dao** are aici sensul de respectare a Normei într-un domeniu anume, nu este **Dao** — Principiul suprem. Întrebarea importantă este dacă **Ming** sau **Tian Ming** au în funcționarea lor **Dao**.

14.37. Maestrul spune: „Înțelepții luminați știu cum să stea departe[2] de lume. Vin apoi cei care se îndepărtează de anumite locuri. Următorii sînt cei care se feresc de anumite chipuri. Și, în sfîrșit, cei care evită vorbele unora."

Maestrul spune: „Sînt șapte oameni[3] care s-au comportat așa."

1. În original, **xian zhe** — „cei aleși", „cei deosebiți".
2. Verbul propozițiilor este **bi** — „a se feri", „a evita", „a ține la distanță". Obiectele sale sînt: **shi** — „lumea" (tradus prin „one's generation" de A.Waley), **di** — „loc concret" (tradus și prin „țara lor", cf. D. Leslie), **se** — „privire", „înfățișare", „expresie" (tradus și prin „femeile", cf. D. Leslie) și **yan** — „vorbe". Traducerile adaugă în general acestor obiecte atribute: lumea „unde domnește dezordinea", chipuri „ostile", vorbe „lipsite de ceremonie". Unele traduceri consideră aceste obiecte ca referindu-se la înțelept. Acesta aplică o strategie de evitare a ostilității suveranului, este într-o permanentă alertă defensivă, are intuiția locurilor în care să nu se arate, a gesturilor și expresiei neadecvate, a cuvintelor nepotrivite.
3. Referirea pare să se situeze într-un context familiar, care nu mai are nevoie de precizarea identității celor șapte. În 18.8. sînt enumerați „cei șapte care s-au retras", dar cu altă titulatură: **mian min** — „cei care evită oamenii" și care au refuzat rangul de dregător. A. Waley detașează ultima propoziție și, bazîndu-se pe sensul concret al sintagmei **zuo zhe** — „cei care fac", crede că cei șapte sînt „culture-heroes", cei care au inițiat agricultura, metalurgia, olăritul etc.

14.38. Zi Lu înnoptează la Poarta de piatră[1]. Paznicul îl întreabă: „De unde veniți?"

Zi Lu răspunde: „De la Maestrul Kong de acasă."

Paznicul: „E vorba de acela care știe că ceea ce vrea el nu se poate și totuși de la țelul său nu se abate[2]?"

1. Trecătoare la frontiera dintre regatele Lu și Qi.

2. Maestrul Kong trecea drept un idealist, un soi de „nebun" încăpăţinat în nebunia lui, de vreme ce un umil paznic auzise de el în aceşti termeni.

14.39. Maestrul aflat în regatul Wei cînta, acompaniindu-se la **qing**[1]. Un om cu un coş în spate trece prin faţa uşii şi auzindu-l spune aşa: „Cîntă cu atîta alean de parcă îi lipseşte ceva[2]." Apoi după o vreme adaugă: „Ce jalnic sunet ce nu mai conteneşte! De vreme ce nimeni nu-l înţelege, de ce nu se opreşte?
«Dacă vadul e adînc o iei pe unde-s pietre, ocolit.
Dacă vadul e mic, îţi sufleci veşmîntul şi treci liniştit[3]»."
Maestrul spune: „Într-adevăr, nimic nu mai pare greu, dacă e astfel gîndit!"

1. Instrument de percuţie din piatră sau jad.
2. Aluzie la tristeţea frustrării lui Confucius pe care o înţelege o clipă, dar pe care apoi o condamnă ca obositoare, prin monotonie şi obstinaţie. Frustrarea însăşi poate fi motivată fie prin eşecul personal în cariera oficială, fie prin utopicul său ideal al salvării lumii.
3. Citat din *Cartea Stihurilor (Shi Jing. Bei Feng. Pao you ku ye)*. Citatul pare să-i indice Maestrului calea simplă a bunului-simţ: acţiunea se potrivea realităţii, aşa cum este ea, un soi de „mulţumeşte-te şi fă ceea ce se poate face", „adaptează-te situaţiei".

14.40. Zi Zhang spune: „În *Shu Jing* este scris: «Regele Gao Zong purtă doliu după al său părinte şi timp de trei ani nu se folosi de cuvinte»[1]. Asta ce tîlc are?"
Maestrul spune: „Asta înseamnă venerarea strămoşilor şi cei de odinioară erau toţi aşa. După ce suveranul murea, noul Principe trei ani nu vorbea şi doar bătrînii demnitari îşi împlineau îndatoririle, iar primul-ministru dădea poruncile[2]."

1. Citat din *Shu Jing (Wu yi)*, referitor la domnia lui Guo Zong (1324–1266 a.Chr.) din dinastia Shang. În text este precizată formula **lian yin** – „retragerea în sălaşul durat aproape de mormîntul tatălui în care fiul stătea în perioada de doliu".
2. Doliul foarte strict nu permitea schimbarea demnitarilor, aşa încît trei ani funcţiona aceeaşi administraţie. În acest caz s-ar putea ca interdicţia de a vorbi să se refere doar la domeniul politicului ca respect al fiului faţă de tatăl defunct, căruia îi prelungeşte simbolic efectul puterii.

14.41. Maestrul spune: „Cînd suveranii iubesc Ritul, poporul e uşor de condus[1]."

1. Vezi şi 13.4.

14.42. Zi Lu întreabă ce este un Om ales.

Maestrul răspunde: „Cel ce pe sine se modelează[1] şi pe ceilalţi cu respect[2] îi tratează."

Zi Lu: „Ajunge atît?"

Maestrul: „Cel ce se educă pe sine şi aduce celorlalţi armonie."

Zi Lu: „Ajunge atît?"

Maestrul: „Să te modelezi pe tine însuţi şi să aduci poporului armonia, o astfel de întreprindere chiar şi pentru împăraţii Yao şi Shun ar fi fost grea."

1. Sintagma **xiu ji** — „se educă", „se cultivă", „se modelează pe sine" este de trei ori repetată în text şi secvenţa care o urmează de fiecare dată, deşi aflată în raport copulativ în traducere, reprezintă de fapt efectul acestei „întreţineri" a interiorităţii.
2. Verbul **jing** („a respecta"), al cărui sens special a mai fost semnalat de noi (vezi 2.7.), este tradus de D. Leslie prin „il considère toute chose avec beaucoup d'attention." Ni se pare o confirmare a felului în care îl înţelegem noi înşine pe **jing**, ca respect pentru obiectul (fiinţă sau lucru) cu care subiectul intră în relaţie, sens valorificat de neoconfucianişti.

14.43. Yuan Rang[1] stătea pe jos cu picioarele răşchirate. Maestrul spune: „Cel care tînăr fiind nu-şi respectă bătrînii şi cînd creşte nimic nu împlineşte, iar cînd e bătrîn îi vine greu să moară, un asemenea om e o povară."

Şi cu bastonul îl altoieşte peste ţurloaie.

1. Deşi o parte a exegezei îl identifică pe Yuan Rang drept un prieten al Maestrului, înclinăm să credem că este vorba de un tînăr discipol căruia Maestrul îi aplică o corecţie.

14.44. Un băiat din satul Que era folosit de Maestru ca să-i ducă poruncile. Cineva întreabă: „Băiatul ăsta învaţă şi el ceva?"

Maestrul răspunde: „După cum îl văd că stă laolaltă cu cei vîrstnici şi la mers le-o ia celor mai mari ca el înainte, nu mi se pare că ar progresa, ci doar că e grăbit să le-o ia înainte altora."

Capitolul 15

WEI LING GONG

[DESPRE NOIMA BUNEI ACŢIUNI*]

15.1. Prinţul Ling din regatul Wei îl întreabă pe Maestru despre strategia luptelor[1]. Maestrul răspunde: „Despre felul în care se orînduiesc vasele rituale am aflat cîte ceva, dar despre felul în care se înfruntă armatele n-am avut prilejul de a învăţa."

Şi a doua zi părăsi regatul Wei[2].

1. **Zhen** — „dispunerea armatelor pentru luptă".
2. Episodul este consemnat în *Zuo Zhuang (Ai Gong)*. Expert în materie de tehnică rituală, Maestrul se consideră jignit de faptul că nu este consultat în acest domeniu şi, în plus, el dispreţuieşte opacitatea prinţului care (nefiind un Om ales) nu înţelege superioritatea Riturilor faţă de treburile militare. De-aici tonul ironic urmat de gestul prompt al părăsirii unui principe căruia ştie acum clar că nu-i poate fi de folos.

15.2. Ajunşi în regatul Chen, terminaseră merindele. Însoţitorii săi, bolnavi şi flămînzi, abia se mai puteau ţine pe picioare. Zi Lu vine la Maestru şi-i spune: „Se poate ca Omul ales să ajungă astfel la strîmtoare[1]?"

Maestrul răspunde: „Omul ales poate să îndure lipsuri şi închisoare, numai omul mărunt nu le poate îndura."

1. În original, **qiong** — „a ajunge la sărăcie". Termenul devine, folosit astfel, marcă a puterii Omului ales de a îndura privaţiuni care nu îi ating idealul.

---

* Capitolul cuprinde convorbiri ale Maestrului cu discipolii, în timpul peregrinărilor sale, despre cum să fii omenos şi cum să acţionezi pentru instaurarea ordinii.

15.3. Maestrul spune: „Zi Gong, crezi că eu sînt dintre aceia care învaţă cît mai multe şi ţin minte tot ce au învăţat?"

Zi Gong: „Fireşte. Sau poate nu?"

Maestrul: „Nu, nu sînt aşa. Eu doar firul acela unic care pe toate să le lege încerc a-l afla[1]."

1. În original: **yu Yi yi guan zhi** – „să ating unu şi, prin el, să le adun pe toate". Acest „unu" confucianist reprezintă ideea de cod comun, de normă unică, „firul" care armonizează tot. Nu este „unul" daoist, unitatea şi indistincţia.

Confucius se defineşte nu ca un erudit care adună şi depozitează cunoştinţele, ci ca un înţelept care caută să le afle Noima. Este astfel şi el un căutător al lui **Dao**, **Dao** cel posibil de pus în model, în discurs (nu al nenomabilului **Dao** al lui Lao Zi).

15.4. Maestrul spune: „You[1], ce puţini sînt cei care înţeleg care este forţa Virtuţii!"

1. Numele familiar al lui Zi Lu, numit şi Zhong You.

15.5. Maestrul spune: „«Să instituí ordinea fără să impui ceva[1].» Shun care astfel a guvernat oare cum proceda? În măreţia sa, cu faţa la miază-zi prezida. Atît făcea."

1. Literal: „fără a face, să aduci ordinea" (**wu wei er zhi zhe**), deci să domneşti fără a interveni coercitiv, agresiv. **Wu wei** este formula daoistă a „nonacţiunii", acel „a lăsa să se facă de la sine" (vezi şi 2.12.). D. Leslie arată conotaţia specială a formulei **wu wei** în confucianism: forţă magică la distanţă sau influenţă morală.

Zhi, verbul concret al „stăpînirii apelor în matcă", are sensul de „guvernare".

Modelul împăratului Shun este modelul forţei magice a posturii rituale care impune (**gong**) celorlalţi, îi determină să se supună. Este o contrazicere a activismului propus de Confucius, care ne apare mai degrabă contemplativ, cu performări estetice (rituale) fără să urmărească „profitul" vulgar.

Şi **Fa jia**, şcoala legistă, vede suveranul în aceeaşi elegantă detaşare, neimplicat grosolan, fără intervenţie directă („A domni fără a interveni direct"). În acest loc este

vizibilă discriminarea lui Confucius: această postură elegantă de maximă ritualizare este posibilă doar pentru Omul superior.

15.6. Zi Zhang întreabă care este modelul de a acţiona[1]. Maestrul răspunde: „Vorbele să-ţi fie loiale şi demne de crezare, iar faptele serioase şi cu respect[2]. În acest fel, chiar şi în locurile în care vieţuiesc barbarii poţi acţiona drept. Dacă vorbeşti fără sinceritate şi credinţă şi dacă acţionezi uşuratic şi nerespectuos, chiar dacă eşti la tine în sat, acţiunea nu-ţi va rămîne oare fără folos? Deci cînd eşti în postură oficială[3], să ai cerinţele acestea mereu vii. Cînd eşti în caretă să le vezi ca şi cum înscrise ar fi, pe lemn în faţa ta, şi astfel în viaţă vei reuşi."

Zi Zhang luă aminte şi aceste cuvinte pe cingătoare şi le înscrise.

1. **Wen xing** — „a întreba despre acţiune", adică despre modelul **bunei** acţiuni.
2. **Yan zhong xin, xing du jing**— „vorbele să fie loiale şi credibile, iar faptele să fie serioase şi pline de respect", deviză pe care Confucius o cere să stea mereu în faţa celui pus în situaţia de a acţiona.
3. Verbul **li** — „a fi în postură" şi chiar mersul în caretă ne indică faptul că este vorba de acţiuni îndeplinite în postură oficială, deci recomandarea se referă la acţiunea Omului ales ca demnitar.

15.7. Maestrul spune: „Cît de drept era acest Shi Yu[1]! Cînd în stat guvernarea era luminată de **Dao**, el era drept ca săgeata. Cînd **Dao** nu era respectat el tot drept ca săgeata rămînea. Iar acest Qu Boyu[1], cît de înţelept era! Cînd guvernarea statului era luminată de **Dao**, el slujea ca demnitar, cînd nu, se retrăgea la reşedinţa lui şi se sihăstrea[2]."

1. Nobil din regatul Wei, istoric în serviciul prinţului Wei Linggong. Despre el se spune că, nemulţumit de a nu fi reuşit să îl convingă pe prinţ să-l ia în slujbă pe nobilul înţelept Qu Boyu, hotărăşte, în semn de protest, ca după moarte să nu i se oficieze riturile cuvenite.
2. Expresia finală, care redă retragerea din lume, este figurată: **juan er huai zhi** „strîngea şi ascundea în piept (gîndurile şi principiile)."

15.8. Să nu-i vorbeşti unuia căruia îi poţi vorbi înseamnă să pierzi[1] un om. Să nu-i poţi vorbi cuiva şi totuşi să-i vorbeşti înseamnă ca vorbele în vînt să-ţi iroseşti. Or, omul inteligent nu-şi permite nici să-şi îndepărteze oamenii, nici să-şi irosească vorbele.[2]

1. Verbul **shi** („a prăpădi", „a rata") este folosit în text pentru a marca eşecul în privinţa omului (**ren**) ca om de talent şi apoi în privinţa cuvintelor (**yan**) ca vorbire elocventă, diplomată, cu scop orientat.
2. În original: **zhi zhe bu shi ren, yi bu shi yan**. Acest final are aspectul unui dicton referitor la **zhi zhe** – omul inteligent, care nu-şi permite eşecul şi nici pierderea.

15.9. Maestrul spune: „Cărturarul cu voinţă şi omul de omenie[1] nu caută să se ferească de moarte sacrificîndu-şi Omenia. Mai degrabă îşi jertfeşte trupul pentru a-şi desăvîrşi Virtutea[2]."

1. Sintagma foarte compactă **zhi shi Ren ren** – „cărturar cu voinţă, om cu Omenie" este echivalată fie copulativ, fie apozitiv. Noi credem că este vorba de un complex emblematic pentru a desemna un referent unic: Cărturarul ca Om ales, cu Virtutea Omeniei.
2. Termenul **Ren** apare de trei ori, cu sensul de înzestrare superioară, virtute supremă de nesacrificat, ideal al desăvîrşirii.

15.10. Zi Gong întreabă cum să practici Omenia[1]. Maestrul răspunde: „Să fii ca meşterul care doreşte să-şi facă temeinic lucrarea: mai întîi îţi ascuţi bine unealta. În orice regat te-ai afla, caută a-i sluji pe cei mai aleşi dintre marii nobili şi cu cei mai plini de Omenie dintre cărturari caută a te împrieteni."

1. Întrebarea se referă la **wei Ren** – „acţiunea concretă întru Virtutea Omeniei".

15.11. Yan Hui întreabă cum să slujeşti statul. Maestrul răspunde: „Să foloseşti calendarul celor din dinastia Xia[1], să conduci carele din dinastia Yin[2] şi să-ţi pui boneta ceremonială[3] a celor din dinastia Zhou. Ca muzică adoptă *Imnul încoronării* al împăratului Shun şi *Imnul cuceririi* al regelui Wu[4]. Să interzici muzica din Zheng[5] şi pe linguşitori să-i alungi. Căci cu muzica

Zheng mintea ţi-e moleşită, iar cît despre linguşitori, ei te duc în ispită."

1. **Xia zhi shi** — „timpul dinastiei Xia", sintagmă avînd sensul global de ordonare pe baza anotimpurilor a calendarului agricol.
2. Carele din timpul dinastiei Yin erau de o simplitate elegantă, fiind construite din lemn, simbolul naturaleţei.
3. **Mian**, boneta sau capela de ceremonie folosită în timpul dinastiei Zhou, este de data aceasta apreciată tocmai pentru aspectul ei complicat, ca marcă distinctivă ceremonială care întăreşte ritualizarea al cărei etalon îl constituie dinastia Zhou.

Cele trei aspecte ale dinastiilor trecute apreciate de Confucius sînt aşadar: ordinea, simplitatea, ritualizarea.
4. Vezi 3.25. şi 7.13.
5. Muzica din ţinutul Zheng ca şi aceea din Wei sînt emblemele unei muzici noi, „tulburătoare", care nu are gravitatea maiestuoasă a muzicii clasice şi care nu induce liniştea şi armonia. Confucius critică muzica Zheng, pentru că ea nu apare ca răspuns de adecvare a omului la ordinea naturii şi ca atare nu va armoniza natura cu societatea, aşa cum trebuie să facă orice formă de artă ritualizantă. Folosită ca termen-emblemă pentru a desemna muzica coruptă, „muzica Zheng" devine metafora vulgarităţii.

15.12. Maestrul spune: „Dacă omul nu se preocupă de ceea ce-l aşteaptă într-un viitor îndepărtat[1], prezentul îi pune în faţă în mod sigur greutăţi de rezolvat[2]."

1. Valoarea spaţială a perechii **yuan** („îndepărtat") — **jin** („apropiat") se transformă într-una temporală: viitor — prezent.
2. Se afirmă importanţa prospectării viitorului, a extinderii proiectului de acţiune, numai astfel putîndu-se asigura succesul prezentului. În fluxul temporal, viitorul este văzut ca un prezent prelungit, îndepărtat (**yuan**). Prezentul este dator faţă de trecut, în raport cu care se situează prin reluare şi conformare, şi dependent de viitor, al cărui model urmează să devină (modelul progresiei şi al centrului).

15.13. Maestrul spune: „Asta e, cu asta gata! N-am văzut pe nimeni căruia să-i placă să-şi cultive Virtutea aşa cum îi place o femeie frumoasă[1]."

1. Cuplul **hao De** — „a iubi forţa Virtuţii" — **hao se** — „a iubi frumuseţea exterioară (a femeii)", ultimul termen

fiind tradus de A. Waley prin „sexual desire", iar de P. Ryckmans prin „le sexe". (Vezi şi 9.18.)

15.14. Maestrul spune: „Zang Wenzhong[1] este, se pare, unul care a ocupat fără să merite postul de dregător. Ştia bine ce Om ales era Liu Xiahui[2] şi totuşi nu a vrut să împartă cu el acest onor."

1. Vezi 5.18.
2. Nobil virtuos şi talentat din regatul Lu, numit şi Zhan Huo. Liu Xia era numele domeniului pe care îl stăpînea Liu Xiahui. Situaţia la care se referă Confucius este consemnată în *Zuo Zhuan (Wen Gong).*

15.15. Maestrul spune: „Dacă doar pe tine însuţi te mustri sever cînd greşeşti şi pe celălalt nu-l învinuieşti, înseamnă că de răutatea urii poţi să te fereşti."

15.16. Maestrul spune: „Cu unul care nu ştie că e bine de-ntrebat: «Cum să fac?», «Cum?», chiar că nu ştiu cum e de procedat."

15.17. Maestrul spune: „Pe cei ce se adună şi se îndeamnă la vorbit fără ca măcar o vorbă despre Virtute să fi grăit, şi le place caz să facă de cît sînt ei de deştepţi[1], pe astfel de oameni greu[2] mai poţi să-i îndrepţi."

1. În original, **xiao hui** — „mărunta lor înţelepciune", care se reduce la jocul inteligenţei fără efect moral. Aluzia poate să fie la adresa „dialecticienilor" iubitori de paradoxuri.
2. În text este exprimat doar predicatul „e greu" (**nan**) căruia i-am completat contextual sensul. A fost tradus uneori şi prin „e greu să-i suporţi".

15.18. Omul ales are Dreptatea în fire[1]. Urmînd Riturile în fapte o împlineşte, prin vorbe modeste o arată şi prin purtare sinceră o desăvîrşeşte.

1. Am interpretat astfel sintetic sintagma **Jun zi yi yi wei zhi**, care literal este: „Omul ales are dreptatea (cu temei) pentru (a-şi modela) firea sa". Multiplele soluţii de analiză gramaticală permit şi alte echivalări dintre care semnalăm: „Un autentic om ales este cel care consideră datoria de a fi drept ca esenţială" (D. Leslie); „Omul ales ia dreptatea ca material de modelat" (A. Waley).

15.19. Maestrul spune: „Omul ales suferă dacă se consideră el însuşi lipsit de har[1], dar nu suferă dacă ceilalţi n-au de meritele lui habar[2]."

1. **Wu neng** – „fără capacităţi", „lipsit de talent".
2. **Bu ji zhi**, literal: „a nu fi ştiut (ca interioritate, ca sine)", deci a nu fi recunoscut ca valoare individuală.

15.20. Maestrul spune: „Omul ales se îngrijorează că dispare din lume fără ca să lase-n urmă nume[1]."

1. Pasajul pare în contradicţie cu afirmaţia din 11.19. Confucius crede în general în relaţia direct proporţională merit-recunoaştere. Dispariţia dintre cei vii fără să fi ajuns să te remarci este considerată un eşec din cauza efortului nu destul de susţinut. În ceea ce îl priveşte, deşi uneori este cuprins de îndoieli, el are pînă aproape de sfîrşitul vieţii credinţa că îl aşteaptă o strălucită carieră politică.

15.21. Maestrul spune: „Omul ales caută sprijin doar în sine[1], omul de rînd doar prin ceilalţi se susţine."

1. Confucius insistă asupra importanţei individualităţii şi forţei personalităţii Omului ales, iar termenul emblematic care apare în mai multe rînduri în *Analecte* este **ji** (sinele ca forţă interioară, nu ego-ul substanţial cartezian). Diferenţa dintre Om ales şi om de rînd constă mai ales în acest „dat" descoperit şi valorificat (prin cunoaştere şi învăţare) în sensul Omeniei superioare.

În accepţia daoistă, fraza acestui paragraf devine dictonul căutării lui **Dao**: „Caută **Dao** în tine (nu în afara ta)."

15.22. Maestrul spune: „Omul ales e mîndru, dar cu ceilalţi n-ajunge la conflicte. Se însoţeşte cu cei asemenea lui, dar nu face partide[1]."

1. Raportul adversativ simetric din cea de-a doua frază se realizează între termenii **qun** – „mulţime", adunare a celor cu idealuri comune, şi **dang** – „partid", grupare politică ce presupune partizanatul. Ambii termeni sînt folosiţi ca predicate şi ne-am permis să-i ataşăm termenului **qun** („a se însoţi"), conform indicaţiei sale semantice, obiectul „cu cei asemenea lui". Acest termen a mai fost tradus şi prin „îi place societatea".

15.23. Maestrul spune: „Omul ales nu preţuieşte pe cineva numai după vorbele lui bune, dar nici nu-i dispreţuieşte vorbele dacă nu-i convine cel ce le spune."

15.24. Zi Gong întreabă: „Există vreo vorbă care să poată să te îndrume cum să te porţi toată viaţa?"

Maestrul răspunde: „Poate **Shu** — Reciprocitatea[1], adică să nu faci altuia ceea ce ție însuți să ți se facă nu ți-ar plăcea."

1. Pus mai rar în discuție (vezi și 5.11.) termenul **Shu** — „reciprocitate" este una dintre cele mai importante embleme ale Omului ales. Este tot un mod de control al adecvării corecte: control al posturii subiectului prin deplasare și control al efectului său asupra obiectului.

15.25. Maestrul spune: „Cînd cu cineva vorbesc, nici nu-l învinuiesc, nici nu-l preamăresc. Dacă am ceva de lăudat, n-o fac decît după ce asupra meritelor lui m-am încredințat. În timpul Celor Trei Dinastii[1] oamenii din popor erau toți așa, de aceea în lucrarea lor demnă de laudă au ținut dreaptă Calea."

1. Dinastiile Xia, Yin și Zhou.

15.26. Maestrul spune: „Îmi amintesc de zilele cînd scribii lăsau în pagină locuri goale și cînd cei care aveau cai îi împrumutau altora. Astăzi nu se mai vede așa ceva[1]."

1. Este unul din pasajele foarte greu de decodat datorită ambiguității sintactice și, în același timp, imposibilității de a lega sensul fiecăreia din cele două secvențe (cea referitoare la scribi și cea referitoare la posesorii de cai) sub aceeași semnificație.

Ambiguitatea sintactică apare la nivelul sintagmei **jie ren** care datorită disponibilității verbului **jie** („a împrumuta") poate fi tradusă fie ca „împrumută altora", fie ca „îi folosește pe alții". Deci, „Cei care aveau cai îi împrumutau (luau) pe alții să-i folosească" sau „îi puneau pe alții să-i testeze" (eventual „să-i călărească", cum traduc unele variante, dar A. Waley arată că în vremea lui Confucius nu exista acest obicei).

În ceea ce privește situația scribilor (de fapt, autori de anale, cronicari), comentatorii presupun că este vorba de incompetența acestora în redactarea Analelor. Dacă sîntem de acord că amintirea se referă la incapacitatea scribilor, automat vom considera că și gestul posesorilor de cai avea o conotație negativă (D.C. Lau o explică drept lipsă de rafinament, căci nu era de „bonton" să permiți altuia să-ți conducă atelajul). Dacă însă Maestrul își amintește pur și simplu o situație (lipsa de rafinament a cuiva, faptul că cineva a lăsat pe seama altora ce se cuvenea să

facă el însuşi, dovada incompetenţei cuiva), de ce în final referirea la prezent foloseşte un verb de dispariţie ca **wang** („a pieri", „a se stinge") (un verb de dispariţie mai degrabă cu sens de nostalgie)? Şi, în general, întreaga carte a *Analectelor* cuprinde doar rememorări pozitive ale trecutului, faţă de prezentul conotat negativ.

Dacă propunem grila inversă a aprecierii trecutului, atunci faptul că scribii-cronicari lăsau locuri libere (lăsînd ca altul să vină să le completeze), recunoscîndu-şi astfel cu exigenţă nepriceperea, ca şi faptul că cei care aveau cai foloseau pe altcineva cunoscător, priceput să-i conducă sau să-i călărească (la început), au semnificaţia unei onestităţi a evaluării propriei capacităţi, a recunoaşterii celuilalt ca mai priceput, calităţi care în vremea lui Confucius, nemulţumit în general de comportamentul oamenilor, par să fi dispărut.

Deşi traducerea noastră este aproape literală, ea se îndreaptă spre această a doua poziţie, citind pasajul ca pe o amintire nostalgică.

15.27. Maestrul spune: „Vorbele meşteşugite[1] tulbură ordinea dată de Virtute. Nici în treburile mărunte nu trebuie să dai dovadă de nestăpînire şi nerăbdare, căci ajungi să tulburi Marea Lucrare."

1. Din nou sînt incriminate „vorbele meşteşugite" (**qiao yan**) (vezi şi 5.5.), care, lipsite de calm şi academism, din cauza patimei argumentaţiei şi a plăcerii ornamentaţiei, tulbură (**luan**) acel apolinism pe care Confucius îl cere în instaurarea ordinii, a Marelui Plan (**da Mou**, tradus de noi prin „Marea Lucrare"). De remarcat un nou binom antonimic promovat în sistemul confucianist: **xiao shi** — „treburile mărunte", de toate zilele, şi **da Mou** — Marea Strategie, Marele Proiect, Marele Plan.

Cu interpretări foarte diverse, pasajul ni se pare dominat de regula reţinerii necesare pentru a evita dezordinea, pentru a nu rata şansa armoniei, a Marii Ordini.

15.28. Maestrul spune: „Cînd toată lumea îl vede pe unul numai în rău, cercetează de ce. Dar tot la fel, cercetează şi dacă toată lumea îl vede numai în bine[1]."

1. Verbele **e** şi **hao**, traduse în general prin „a urî" şi a „iubi", au fost interpretate de noi ca perspectivă de a evalua excesiv şi uniformizînd, ca exagerare părtinitoare („a fi pornit împotriva cuiva" şi „a ţine în braţe pe cineva")

care trebuie să-ţi dea de gîndit. Confucius condamnă viciul exclusivismului şi-şi manifestă încă o dată preferinţa întru prudenţă (chiar faţă de opinia publică) (vezi şi 13.24.).

15.29. Maestrul spune: „Calea cea Dreaptă omul singur o poate lărgi, dar Omenia din el singură Calea n-o poate spori[1]."

1. Calea cea Dreaptă, **Dao** al oamenilor, ca summum al virtuţilor, depinde evident de om pentru a fi lărgită (idee ce apare reluată în cartea *Zhong Yong — Mijlocul Invariabil*, cap.13), dar Calea singură, fără a fi sprijinită de efort personal nu îl poate ajuta pe om să-şi sporească, să-şi dezvolte calităţile („Omenia din el", sintagmă introdusă explicativ în traducere) care să-l ducă la un comportament superior uman.

Cel de-al doilea **Dao** din text este **Dao** al cerului în chiar accepţia daoistă de „Natură".

15.30. Maestrul spune: „Doar ceea ce o dată greşit nu mai poate fi îndreptat se numeşte greşit cu adevărat[1]."

1. Definirea comiterii greşelii **guo** se face în relaţie cu **gai** — corectarea, îndreptarea: este numit (**wei**) greşit ceea ce nu mai are şansa îndreptării (**bu gai**). Dictonul stă la baza practicii pedagogice a Maestrului Kong care îşi modelează discipolii folosind strategia „corectării".

15.31. Maestrul spune: „Odată, de mult, o zi întreagă am ajunat, apoi toată noaptea n-am închis ochii şi-am meditat. Dar fără folos. N-a valorat cît aş fi cîştigat dacă foloseam timpul ăsta pentru învăţat[1]."

1. Maestrul dezvăluie o experienţă personală, încercarea poate de a imita tehnicile de asceză şi meditaţie daoistă, pe care însă el le condamnă din principiu („gîndirea în gol"). Eşecul îi confirmă importanţa învăţăturii, a „meditaţiei aplicate", care caută rezolvarea problemelor vieţii. O experienţă asemănătoare mărturiseşte şi Xun Zi în cartea sa (*Xun Zi, Pian*, 1.): „Am irosit o zi întreagă meditînd. Mai bine aş fi stat la învăţat."

15.32. Maestrul spune: „Omul ales se dedică lucrării de a atinge Calea şi nu aceleia de a-şi sătura foamea[1]. Dacă lucrezi ogorul, deseori poţi rămîne înfometat. Dacă înveţi, poţi ajunge să fii într-un post de

dregător îndestulat[2]. Omul ales e îngrijorat de Calea pe care trebuie s-o împlinească şi nu îi pasă dacă o să sărăcească."

1. Seriile paralele **mou Dao, bu mou shi** („îţi fixezi obiectivul în Dao şi nu în mîncare") şi **you Dao bu you ping** („îţi pasă de Dao şi nu de sărăcie") readuc în atenţie opoziţia dintre **da Mou** — Marele Obiectiv şi **xiao shi** — treburile mărunte, zilnice, din paragraful 27. Enunţarea lor pune în evidenţă strategia Omului ales în atingerea esenţei, diferită de cea a omului de rînd care se îngrijeşte doar de nevoile vulgare din planul aparenţei.

Motivul „hranei" spirituale şi trupeşti devine o obsesie a intelectualităţii chineze, regăsibilă în literatura contemporană la un scriitor ca A Cheng *(Regele şahului)*.

2. Termenul folosit pentru a marca îndestularea este **lu**, care desemnează indemnizaţia primită într-un post oficial.

15.33. Maestrul spune: „Nu este de ajuns ca doar prin inteligenţă[1] să atingi puterea[2]. Trebuie ca prin Virtutea Omeniei s-o şi poţi păstra, căci altfel ceea ce ai obţinut, în mod sigur va fi pierdut. Nu ajunge nici să-ţi atingi puterea şi s-o păstrezi prin Omenie. Trebuie să ştii cum să te impui cu demnitate, astfel ca lumea să te respecte. Cînd prin inteligenţă şi prin Omenie atingi puterea şi în plus te impui cu demnitate, dar îi pui pe oameni să acţioneze fără Rit, asta înseamnă că Binele[3] din tine nu ţi l-ai desăvîrşit[4]."

1. **Zhi** — inteligenţa, cunoaşterea, ştiinţa, ca etapă a achiziţiei intelectuale.

2. Imprecis marcat doar prin pronumele **zhi**, acest obiect superior al „atingerii" (**ji**) este echivalat fie prin „putere", fie prin deplasarea la nivelul subiectului a rezultatului acestei activităţi: rangul de şef, de suveran. Am putea traduce acest obiectiv suprem şi prin „menire", ca „dat" al Cerului care se împlineşte prin manifestarea plenară a „binelui" din om.

3. **Shan** — binele, natura bună a omului (vezi şi 11.20.).

4. A. Waley consideră pasajul ca o intervenţie tîrzie în text, remarcîndu-i elaborarea discursivă, „lanţul" argumentativ sofisticat.

15.34. Maestrul spune: „Omul ales nu poate fi om superior prin cunoaşterea inferioară, ci pentru a primi marea cunoaştere el este pregătit. Omul de rînd nu o

poate primi pe cea mare, ci doar de cunoaşterea inferioară e în stare[1]."

1. Termenii **xiao zhi** („mica ştiinţă, mica cunoaştere") şi **da shou** („marea capacitate de a primi") au fost interpretaţi de noi în acest mod care diferă de al celorlalţi traducători pentru că am considerat că modelul superior-inferior, lansat în acest capitol încă de la paragraful 27 şi continuat în paragraful 32, calchiază modelul cognitiv al vremii (cf. Lao Zi, *Dao De Jing* şi *Zhuang Zi*), structurat în „marea cunoaştere" din planul esenţei şi „mica cunoaştere" din planul aparenţei. Termenii propuşi de Confucius se ordonează în paradigme: pe de o parte, **Da Mou** — Marele Obiectiv, **Mou Dao** — Obiectivul Dao şi **Da Shou** — Marea Investitură, ca apanaj al Omului ales, şi, pe de altă parte, **xiao shi** — treburile mărunte, **man shi** — obiectivul simplei hrăniri şi **xiao zhi** — cunoaşterea inferioară, ca domenii ale omului de rînd.

Se clarifică modul în care Confucius ierarhizează categoriile de oameni încă de la naştere: **Shang** — Înţeleptul, care se naşte cu marea cunoaştere, **Jun zi** (**Xian Ren**) — Omul ales, apt pentru marea cunoaştere pe care o dobîndeşte prin învăţătură şi virtute, şi **xiao ren** — omul de rînd, care nu are şansa marii cunoaşteri.

Ca mostră a altui gen de traducere, o propunem aici pe cea a lui D.C. Lau: „The gentleman cannot be appreciated in small things but is acceptable great matters. A small man is not acceptable in great matters, but can be appreciated in small things."

15.35. Maestrul spune: „Omenia[1] este pentru oamenii din popor mai importantă decît apa sau decît focul. Şi dacă în ceea ce priveşte apa sau focul i-am văzut pe unii care aruncîndu-se în ele[2] au pierit, n-am văzut pe nici unul care de prea multă Omenie să fi murit."

1. **Ren** — Omenia ca virtute de care dă dovadă suveranul faţă de poporul său, care se impune şi ca virtute respectată de poporul însuşi.

2. **Ming zhi yu Ren ye, shen yu shui huo**, literal: „în ceea ce priveşte felul în care se situează poporul faţă de omenie, e mai mult decît faţă de apă sau foc". Prepoziţia mediatoare **yu** „faţă de (un obiectiv exterior)" ne îndreptăţeşte interpretarea de mai sus. Cît priveşte însă modul acestei raportări, acesta a fost dedus diferit. Astfel, D. Leslie ajunge la echivalarea predicatului cu „a-i fi teamă (po-

porului de omenie)", predicat tradus de noi prin „este mai important decît".

2. A. Waley notează existenţa unor rituri de purificare prin foc şi prin apă şi constată de aici simbolica purificării pe care o are **Ren** – Virtutea Omeniei. O interpretare mai simplă a comparării virtuţii cu apa şi cu focul este aceea că dacă apa şi focul (trebuincioase în ordinea vulgară) prezintă pericole, Omenia (necesară în ordinea esenţei) nici nu prezintă vreun pericol, oricîtă exigenţă şi reţinere ar impune ea oamenilor.

15.36. Maestrul spune: „Cînd e vorba de Omenie, fii tu cel dintîi, nu-l lăsa nici chiar pe Maestru înainte să-ţi fie[1]."

1. În dorinţa de a da dovadă de Virtutea Omeniei, Maestrul face concesii chiar şi principiului politeţii. Îndemnul său de a nu fi politicos cînd e vorba de Omenie este realizat în text prin negarea verbului **rang** („a te retrage în faţa celuilalt", „a acorda întîietate"). Dat fiind că Omenia însăşi presupune această recunoaştere a întîietăţii celuilalt se ajunge la o recomandare paradoxală: Fii primul în a-i acorda celuilalt întîietatea. Este de altfel singura situaţie cînd discipolului i se permite să o ia înaintea Maestrului.

15.37. Maestrul spune: „Omul ales păstrează ferm Calea Dreaptă, dar şi la lucrurile mici poate gîndul să-şi abată[1]."

1. Cele două predicate din text sînt foarte greu de echivalat cu precizie: **zheng** („a avea o poziţie fermă, de neabătută intransigenţă") şi **bu liang** („a nu te supraveghea tot timpul", „a mai lăsa de la tine"). În alte traduceri, cei doi termeni ai predicaţiei se echivalează prin raportare antonimică la scala flexibilităţii (inflexibilitate/concesie, la D.C. Lau) sau la aceea a constanţei (constanţă/nu fidelitate oarbă, la A. Waley).

15.38. Maestrul spune: „Cînd îţi slujeşti Principele, mai înainte de orice dedică-te cu totul celor ce le ai de împlinit şi lasă la urmă felul cum vei fi plătit."

15.39. Maestrul spune: „Pe cei pe care îi am de învăţat pe categorii nu-i împart[1]."

1. Fraza **you jiao wu lei** – „a avea la învăţătură şi a nu avea categorii" a fost preluată de comentatori din perspec-

tiva de pedagog a Maestrului Kong care nu face discriminări între discipoli. A fost interpretată însă şi neutru, cu valoare de generalitate: „Diferenţele le dă cultura (învăţătura), nu natura" (A. Waley) sau „La învăţătură nu sînt separări în categorii" (D.C. Lau).

Termenul **lei**, care apare în finalul frazei, are în gîndirea chineză veche accepţia de „categorie naturală" sau „prototip".

15.40. Maestrul spune: „Cînd Calea nu e la fel, nu se poate lucra întru acelaşi ţel[1]."

1. **Dao** — Calea devine sinonimă cu obiectivul: **wei mou** — „a plănui o strategie", „a propune o metodă". (Vezi şi formula **Mou Dao** în paragraful 32 al acestui capitol).

15.41. Maestrul spune: „Ajunge ca propoziţiile[1] să exprime ideile."

1. **Ci**, termenul folosit pentru a desemna noţiunea de „judecată" sau „propoziţie" (vezi 8.4.), are pentru unii traducători conotaţia de discurs oficial.

Verbul **da** („a atinge limita fixată ca obiectiv"), cu funcţia de predicat al cuvîntului **ci** (propoziţiile, discursul), poate fi tradus prin precizarea eficienţei specifice: exprimarea ideilor.

15.42. Maestrul de muzică Mian[1] vine în vizită. Cînd îl primeşte, Maestrul Kong spune: „Atenţie la trepte[2]!" Conducîndu-l să se aşeze, iar: „Iată aici scaunul!" După ce se aşază, îi dă amănunte despre ceilalţi, care şi cum e aşezat.

După ce Mian pleacă, Zi Zhang întreabă: „Se cădea să vă adresaţi unui simplu maestru de muzică chiar aşa?"

Maestrul răspunde: „Fireşte, întocmai aşa se cădea[2]!"

1. Profesor de muzică din regatul Lu.
2. Maestrul de muzică orb este folosit ca exemplu al felului în care cineva este îndrumat în cele mai mici detalii, ca model — **Dao**, tradus de noi prin „ceea ce se cade", respectul normei cuvenite.

Capitolul 16

JI SHI

[DESPRE MODELAREA DE SINE ŞI DESPRE CALEA GUVERNĂRII PRIN RIT*]

16.1. Şeful familiei Ji se pregătea să atace ţinutul Zhuanyu[1]. Ran Qiu şi Zi Lu vin la Maestru şi-i spun: „Seniorul Ji se pregăteşte să intre cu armata în Zhuanyu."

Maestrul spune: „Qiu, nu cumva ai înţeles, tu, greşit? Ţinutul acesta este de vechii regi Zhou menit ca loc al sacrificiilor închinate Muntelui Dong Meng. Şi, în afară de asta, face parte din propriul regat şi-l putem socoti deci ca supus, aceloraşi legi închinat[2]. Ce rost are atunci să fie atacat?"

Qiu Ran răspunde: „Domnia sa vrea aşa. Cît despre noi doi, n-o vrem deloc."

Maestrul: „Să ştii, Qiu, că Zhou Ren[3] a spus: «Îşi asumă o însărcinare numai cine poate, cine nu, se dă deoparte». Dacă-l vezi pe marginea prăpastiei şi nu sari să-l tragi înapoi, dacă atunci cînd e gata să se prăbuşească nu-l susţii, atunci cum poţi să-i mai fii sprijin stăpînului tău? Şi de altfel ceea ce-mi spui este greşit încă de la început. Dacă tigrul sau rinocerul au scăpat din cuşcă, sau dacă o carapace preţioasă de broască ţestoasă sau un jad în sipetul lor s-au sfărîmat, cine e vinovat?"

Ran Qiu: „Dar cetatea Zhuanyu şi-a întărit zidurile şi mai este şi alături de reşedinţa familiei Ji[4]. Dacă nu este acum supusă, în viitor va fi o ameninţare pentru urmaşii acestei familii."

---

* În acest capitol sînt din nou propuse reţete ale comportamentului Omului ales în diverse împrejurări, precum şi exemple ale guvernării corecte prin respectarea Riturilor.

Maestrul: „Qiu, Omul ales îi dispreţuieşte pe cei care nu spun ce au pe suflet şi caută tot felul de pretexte. Mai bine ia aminte la aceste vorbe, de mine auzite: «Cel ce are un regat sau un domeniu de stăpînit nu se preocupă de sărăcie, ci de nedreptate. Nu-i pasă de cît popor are, ci de cîtă Omenie domneşte». Şi, pe drept cuvînt, căci dacă e dreptate pentru toţi, nu se mai ajunge la sărăcie. Şi nu mai are importanţă dacă sînt oameni mulţi sau puţini, cînd trăiesc în înţelegere. Iar dacă ceilalţi de hăt dincolo de regat au rămas nesupuşi, prin prestigiul Forţei culturii îi poate aduce la sine[5]. Şi atunci pacea şi liniştea şi dincolo de hotare se vor aşterne. Iată însă că avîndu-vă pe voi doi sfătuitori, stăpînul vostru n-a reuşit să se înţeleagă cu vecinii şi să-i atragă la el. Regatul e dezbinat şi nu-l mai poate păstra unit. Ba mai mult, se pregăteşte să atace ceea ce deja îi aparţine. Mă tem că necazul seniorului Ji nu trebuie în Zhuanyu căutat, ci chiar între zidurile propriului palat[6]."

1. Ţinut din regatul Lu, situat în partea de nord-vest a actualei provincii Shandong, districtul Fei. Profitînd de decăderea puterii centrale, începe să-şi manifeste independenţa, fapt care constituie o ameninţare pentru feuda marii familii Ji (condusă de Ji Kang sau Ji Sun) a cărei cetate de reşedinţă Pi era învecinată cu cetatea Zhuanyu.
2. În text, **She Ji zhi chen** — „supus al zeului Pămîntului şi Suveranului cerealelor", adică cu aceleaşi Rituri sacrificiale ca ale celorlalte ţinuturi aparţinînd principilor regatului Lu (regat socotit de Confucius continuatorul dinastiei Zhou, datorită conservărilor aceloraşi Rituri).
3. Dregător renumit din timpul dinastiei Zhou, ale cărui spuse înţelepte sînt consemnate în *Zuo Zhuan*.
4. În original este menţionat numele cetăţii de reşedinţă: Pi.
5. **Xin wen De**, literal: „a cultiva forţa morală a culturii".
Prestigiul culturii exercita atracţie asupra locuitorilor zonelor învecinate şi deseori statele cu un înalt grad de cultură rituală erau asaltate de valuri de „imigranţi".
6. Dezaprobînd modul de guvernare a clanului Ji, Confucius găseşte cauza necazurilor acesteia în interior (**nei**) şi nu dincolo de ziduri. Această interioritate are o valoare concretă, se referă chiar şi la cei doi consilieri, Ran Qiu şi Zi Lu, deci la guvernarea lor incompetentă, dar şi o

valoare simbolică: încălcarea unor principii esenţiale care definesc Omul ales, în primul rînd supunerea, loialitatea, respectul rangului în oficieri rituale, o serie de vicii de esenţă pe care Confucius le-a criticat cu mai multe prilejuri (a se vedea în acest sens şi 3.1., 3.2.).

16.2. Maestrul spune: „Cînd în lume există Noima lui Dao[1], Fiul Cerului stabileşte Riturile, Muzica şi campaniile militare. Cînd în lume lipseşte respectul de Lege şi de Dreptate, nobilul vasal[2] şi Riturile şi Muzica stabileşte. Cînd seniorul nobil răspunde astfel de toate, domnia sa rar atinge zece generaţii fără a fi răsturnată. Cînd marii nobili[3] sînt cei care iau hotărîrile importante, domnia rezistă cel mult cinci generaţii pînă e înlăturată. Cînd dregătorul[4] din slujba nobililor ia hotărîrile, puterea are cel mult trei generaţii de rezistat. Dacă în lume există Noima lui Dao, guvernarea şi toate răspunderile ei nu sînt pe seama supuşilor lăsate. Dacă în lume Noima lui Dao domneşte, încrezător, poporul ascultă şi nu cîrteşte[5]."

1. Parametrii în care Confucius analizează modelul guvernării sînt **you Dao** — „existenţa (Noimei lui) **Dao**" şi **wu Dao** — „inexistenţa (Noimei lui) **Dao**". Conţinutul lui **Dao** este aici puternic concentrat pe respectul Legii, al Normei, al Modelului Suprem.
2. **Zhu zhou** — stăpînul feudei, seniorul vasal.
3. **Da fu** — mari nobili, familiile nobile.
4. **Chen** — demnitarii, dregătorii cu funcţii înalte.
5. Verbul **yi** are sensul de „a pune în discuţie", „a pune la îndoială".

16.3. Maestrul spune: „Curtea princiară şi-a pierdut de cinci generaţii puterea[1]. De patru generaţii marii nobili îşi impun vrerea. De aceea cei trei urmaşi ai prinţului Huan[2] îşi deplîng decăderea."

1. Pericolul descentralizării şi al decăderii curţilor princiare din cauza pierderii puterii deciziilor politice, semnalate şi în pasajul anterior, este identificat concret în text prin **lu** — numirea oficială şi remuneraţia corespunzătoare.
2. Zhong Sun, Shu Sun şi Ji Sun.

16.4. Maestrul spune: „Trei soiuri de prietenii îţi sînt prielnice şi trei dăunătoare. Prietenia cu cel drept, cu cel sincer şi credincios, precum şi cu cel erudit, e rod-

nică, folositoare. Prietenia cu cel ce se lasă linguşit, cu cel schimbător după cum bate vîntul, cu cel ce-i doar la vorbe meşter, este păgubitoare[1]."

1. Structurat pe simetria **yi** („cîştig") şi **sun** („pierdere"), pasajul ordonează valorile pozitive ale unui prieten: **zhi** — drept, **liang** — credincios, **duo wen** — erudit, şi valorile negative: **bian bi** — iubitor al linguşelilor, **shan rou** — iubitor al slăbiciunii de caracter, **lian ning** — iubitor de vorbe umflate. Aplicarea regulii simetriei celor două serii de valori ajută, printr-un efect de interrelaţie semică, la îmbogăţirea şi repotenţarea fiecăruia dintre termeni:

Axa pozitivă		Axa negativă	
zhi	– drept – constant – pe care te poţi baza	**bi**	– incorect prin instabilitatea cauzată de lipsa de reper propriu
liang	– credibil – sincer – statornic în credinţă – cu obiective fixate	**rou**	– nesincer – trădător – de o slăbiciune oportunistă
duo wen	– care ştie multe – de la care ai ce învăţa – iubitor de ştiinţă – temeinic în achiziţii erudite	**ning**	– bun doar de spus vorbe sub care nu se ascunde nimic – uşuratic – caracterizat doar de aparenţă

Ca o caracteristică a acestui tip de structurare a *Analectelor* se poate observa cum relaţia dintre axa pozitivă şi cea negativă nu este de simplă (directă) antonimie.

16.5. Maestrul spune: „Trei soiuri de plăceri[1] sînt folositoare şi trei, dimpotrivă, dăunătoare. Plăcerea ritualului şi a muzicii bine executată, plăcerea de a descoperi în celălalt bunătate, plăcerea de a-ţi înmulţi prietenii cu oameni de calitate, acestea sînt folositoare. Dăunătoare sînt plăcerea orgoliului fără măsură, plăcerea de a hoinări ca frunza dusă de vînt şi plăcerea de a te ghiftui, bînd şi mîncînd."

1. Verbul **le** („a-ţi plăcea", „a te bucura de ceva") este folosit şi ca substantiv în formula „plăcerea de a-ţi plăcea..." În partea a doua a pasajului, în zona exceselor, termenul poate fi echivalat cu cel de „patimă".

16.6. Maestrul spune: „Cînd te însoţeşti cu un Om ales, în trei feluri poţi uşor să greşeşti[1]: să vorbeşti înainte de a-ţi veni rîndul, ceea ce se cheamă impertinenţă; să nu vorbeşti cînd îţi vine rîndul, ceea ce înseamnă ipocrizie; să vorbeşti fără să iei seama la reacţiile celuilalt, ceea ce se cheamă orbire[2]."

1. **Qian** – „a greşi", „greşeală", verb şi substantiv.
2. Paragraful este o pledoarie pentru dialogul complex orientat, bazat pe presupoziţie, pe sesizarea intenţiei şi pe armonizarea cu reacţia interlocutorului. Ceremonie a comunicării, ritualul dialogului confucianist pune accentul pe deferenţa faţă de interlocutor, dar condamnă atitudinea ipocrită, modestia stupidă.

16.7. Maestrul spune: „Omul ales trebuie de trei lucruri să se ferească[1]. Cînd e tînăr şi are sîngele[2] nepotolit, să se ferească de desfrîu. Cănd e bărbat împlinit şi sîngele îi clocoteşte-n vine, să se ferească de nestăpînire. Cînd e bătrîn şi puterea sîngelui i-a slăbit, să se ferească să devină apucător şi zgîrcit."

1. **Jie** („a se feri", „a se păzi"), verb şi substantiv.
2. Termenul referitor la starea echilibrului vital al trupului este **xue qi** pe care noi l-am echivalat cu ritmul sîngelui, vigoarea trupului. Cele două cuvinte monosilabice **xue** („sînge") şi **qi** („suflul vital") sînt traduse şi separat (cf. A. Waley, D.C. Lau). **Qi**, constituent al universului (fie „aburul" condensat sau rarefiat sau „materia energetică" din cosmogoniile neoconfucianiste, fie „suportul de materie" din metafizica neo-neoconfucianistă), este, la nivelul trupului, fluxul care leagă toate circuitele. Oricărui „corp" i se asigură coerenţa organismică prin acest **qi**. Vorbirea însăşi are **qi** (**yu qi**), acele joncturi subtile exprimate prin cele mai vide dintre cuvintele vide. În pasajul de faţă, stările acestui flux sanguin sînt: la tinereţe, **wei dang**, stare incertă, nefixată şi imprevizibilă; la maturitate, **fang gang**, stare învîrtoşată, într-o periculoasă deplinătate şi putere; la bătrîneţe, **ai**, stare jalnică, de plîns, cu slăbi-

ciuni şi frustrări. Acestor stări li se asortează pericolele viciilor, cele „trei lucruri" asupra cărora avertizează Maestrul: **se** — desfrîul, **dou** — pornirile belicoase, **de** — zgîrcenia.

16.8. Maestrul spune: „Omul ales se teme de trei lucruri[1]: de Datul Cerului, de cei mai mari ca el şi de vorbele Înţeleptului[2]. Omul de rînd nu cunoaşte Datul Cerului, deci nu se teme de el, nu îi respectă pe cei mai mari, iar de vorbele Înţeleptului nu-i pasă defel."

1. **San wei** — „trei temeri". Procedeul fixării emblematice a direcţiilor de acţiune în slogane (cu preferinţă pentru cifra **trei**) se păstrează şi în strategia ideologiei Chinei contemporane: „cele trei erori", „cele trei revizuiri" etc.
2. Jaloanele Ordinii normate care trebuie temute sînt plasate, conform ierarhiei, în planul superior, **Tian ming** — Datul Cerului, în planul inferior, în ierarhia socială, **da ren** — cei ce-ţi sînt mai mari, şi în plus, într-un plan de mijloc (ca o metaraportare, un comentariu la cele două tipuri de raportări), **Sheng ren zhi yan**, forţa cuvîntului Înţeleptului fixată în Clasice şi Cărţi.

16.9. Maestrul spune: „Cei ce o dată cu naşterea au şi cunoaşterea stau pe treapta dintîi. Cei ce învaţă şi abia apoi capătă cunoaşterea vin după ei. Cei ce, greu încercaţi fiind, reuşesc să înveţe, celor dinainte le urmează. Cei ce, deşi greu încercaţi, nu ajung nicicum la învăţătură, pe treapta de jos se aşază[1]."

1. Confucius ierarhizează în patru categorii oamenii, în raport cu cunoaşterea (**zhi**) şi cu învăţătura (**xue**), ţinînd cont şi de „datul firii" şi de situaţia reală. Cei superiori (**shang**) sînt înţelepţii, care se nasc ştiind. Urmează **ci**, cei care fără a avea cunoaşterea învaţă fără a fi obligaţi de împrejurări, din proprie dorinţă dezinteresată, din spirit de emulaţie. Vin la rînd cei care învaţă obligaţi de împrejurări, cei care au înţeles că prin învăţătură se pot ridica pe o treaptă superioară (materială). Pe ultimul loc sînt oamenii de rînd (**min**) care nu înţeleg necesitatea de a învăţa nici dacă sînt constrînşi de împrejurări. Pînă la urmă, doar primele două categorii au cunoaşterea sau ating cunoaşterea. Confucius însuşi, din felul în care se autocaracterizează, face parte din cea de-a doua categorie. Cei din cea de-a treia categorie optează pentru învăţătură din raţiuni practice şi pentru a promova ierarhic.

16.10. Maestrul spune: „Omul ales păstrează nouă lucruri cu străşnicie în gînd[1]: cînd priveşte, să vadă limpede; cînd ascultă, să audă desluşit; să îşi controleze expresia feţei; în atitudine să fie respectuos; în vorbe să fie sincer; în ceea ce întreprinde să fie serios; cînd are îndoieli, să pună întrebări; cînd îşi pierde cumpătul, să se gîndească la urmări; cînd obţine un folos, să vadă dacă e sau nu merituos."

1. **Jiu si** — „nouă gînduri". Omul ales trebuie să fie deci un individ care nu acţionează la voia întîmplării. În orice situaţie el este dator să observe (prin **shi** — vedere şi **ting** — auz), să prelucreze datele, să le raporteze la experienţă, apoi să le acordeze cu propria reacţie atitudinală (**se** — expresia, **yan** — vorbirea, **shi** — acţiunea). Sinteza atributelor rezultate constituie portretul Omului ales: **ming** — claritate, **cong** — agerime, **wen** — înfăţişare decentă, **gong** — politeţe, **zhong** — sinceritate, **jing** — seriozitate, **wen** — implicare directă, **nan** — atenţie la consecinţe, **yi** — onestitate faţă de sine.

16.11. Maestrul spune: „Să priveşti Binele ca pe ceva spre care tot ţinteşti, iar Răul să-l vezi ca apa clocotită cu care poţi să te opăreşti. Oameni care se comportă aşa am întîlnit şi asemenea spuse am auzit.

Să trăieşti retras pentru a-ţi păstra întreaga Voinţă[1], să împlineşti dreptatea pentru a atinge Calea unică. Şi vorbele astea le-am auzit, dar pe omul care să fie aşa nu l-am întîlnit încă."

1. Pe lîngă deja familiarul (pentru textul cărţii *Lunyu*) termen **shan** — Binele şi antonimul său analitic **bu shan** — Răul, este promovat în rîndul componentelor Omului ales şi termenul **zhi** — Voinţa, forţa interioară de a urmări scopul. **Zhi** — Voinţa (deci voinţa de bine) este mai importantă decît dorinţa de bine şi teama de rău enunţate în prima parte a paragrafului. Nu ajunge deci să distingi binele de rău, trebuie să şi ai forţa de a atinge binele. Relaţia dintre păstrarea intactă a voinţei în condiţiile „retragerii", „ascunderii" (**yin**) şi „acţiunea cu dreptate" (**xing yi**), posibilă într-o postură oficială, este contradictorie. Interesant este că dacă toate celelalte componente ale virtuţilor Omului ales sînt raportate şi apar doar în situaţii de dialog (cel puţin „în familie", dacă nu în postură oficială),

această „voinţă" este definită ca posibilă în deplinătatea ei doar prin izolare şi monolog, la fel ca în cazul ermiţilor daoişti.

16.12. Prinţul Jing din regatul Qi avusese o armată de o mie de care, dar cînd a murit, oamenii nu i-au găsit nici o virtute pe care să i-o preamărească la ceremonia de înmormîntare. În schimb, pe Bo Yi şi Shu Qi[1], care au murit de foame la poalele muntelui Shouyang, şi astăzi oamenii îi comemorează. Pentru cele ce le-am spus înainte, nu-i ăsta exemplul care le ilustrează[2]?"

1. Vezi 5.23.
2. Exemplul invocat este marcat prin prepoziţia fără obiect **yu** („la") care indică referirea la un alt text, în acest caz, la cel precedent. Exegeza a şi cuplat uneori, din acest motiv, paragrafele 11 şi 12 din acest capitol.

16.13. Chen Kang[1] îl întreabă pe Bo Yu[2]: „Domnia ta ai auzit de la Maestru lucruri deosebite decît cele auzite de noi?" Bo Yu răspunde: „Nu. Doar o dată de mult, cînd stătea singur şi eu grăbeam smerit[3] prin curte, mi-a spus: «Ai studiat *Cartea Stihurilor?*» I-am răspuns: «Încă nu.» Maestrul atunci: «Dacă nu studiezi *Stihurile*, cum vei şti să te exprimi potrivit?» M-am retras şi m-am pus pe citit *Shi Jing*. Altă dată, cum el tot singur stătea iar eu mă strecuram prin curte, m-a întrebat: «Dar Riturile le-ai studiat?» «Nu», i-am răspuns. Maestrul atunci: «Dacă nu studiezi Riturile, cum vei şti să-ţi găseşti în lume locul potrivit[4]?» M-am retras şi Riturile[5] m-am pus pe citit. Ei bine, astea pot spune că sînt învăţăturile pe care mie mi le-a dat." Chen Kang se retrage şi spune fericit: „Am întrebat un lucru şi trei în schimb am primit. Am aflat despre *Poeme* şi despre Rit, cît de mare este însemnătatea lor, şi am mai aflat că Omul ales nici măcar cu propriul fiu nu e părtinitor[6]."

1. Chen Ziqin (vezi 1.10.).
2. Fiul lui Confucius (vezi şi 11.7.).
3. Mersul politicos în prezenţa cuiva de rang superior.
4. **Bu xue Li, wu yi li** — „dacă nu înveţi **Li** — Riturile, nu poţi să **li** — stai (în lume)", sintagmă în care **li** este verbul poziţionării, fiinţării raportate, integrate în sistem şi branşate la Cod.

5. Ipoteza că există deja o clasică a Riturilor pe care Maestrul o preţuia este plauzibilă.
6. **Jun zi zhi yuan qi zi ye** — „Omul ales îşi ţine fiul la distanţă". Sintagma aceasta poate fi interpretată şi ca exprimînd respectul faţă de ritualul care prevede că Omul ales nu îşi învaţă propriul fiu (alături de alte interdicţii rituale, ca, de exmplu, aceea de a nu-şi ţine în braţe fiul cînd e copil, cf. *Li Ji*, 1.5.).

16.14. Sînt diferite nume[1] pentru soţia suveranului. El însuşi îi spune „Doamnă". Ea îşi spune sieşi „MăRunta dumneavoastră servitoare". Supuşii îi spun „Doamna Principelui", iar în faţa altora vorbesc de ea spunîndu-i „Tînăra noastră prinţesă". Străinii îi spun şi ei „Doamna Principelui"[2].

1. Limba „celui mai politicos popor din lume", cum o numea Leibniz, marchează foarte minuţios deferenţa ierarhică printr-o mare bogăţie de termeni, organizaţi în serii de apelative sau de nume de referire. Termenii din textul original sînt în ordine: **fu ren**, **xiao dong**, **jun fu ren**, **gua xiao jun**.
2. Se crede că paragraful respectiv aparţinea unui manual de protocol, dar putem accepta că este vorba şi de un exemplu dat de Maestru pentru numele corecte, adecvate la postură şi ritualuri.

Capitolul 17

YANG HUO

[DESPRE CALEA GUVERNĂRII CU VIRTUTE, PRIN RITURI ŞI MUZICĂ*]

17.1. Yang Huo[1] doreşte să-l vadă pe Maestrul Kong, dar nu este primit. Atunci îi trimite în dar un purceluş rumenit. Aflînd că Yang Huo nu e acasă, Maestrul se duce să-i prezinte în lipsă mulţumirile cuvenite, dar iată că cei doi se întîlnesc pe drum. Yang Huo i se adresează Maestrului: „Haide, avem de vorbit." Apoi spune: „Dacă cineva îşi ascunde talentul şi ţării sale-n restrişte nu-i e de folos, mai poate fi el virtuos?" Şi tot el răspunde: „Nu poate." Apoi iar: „Cineva căruia îi place să acţioneze, dar prilejul cel bun nu ştie a-l folosi, inteligent se mai poate numi?" Îşi răspunde: „Nu poate." „Vezi, zilele şi lunile trec una cîte una nenumărate în zbor, timpul nu ne aşteaptă."

Maestrul, impresionat: „M-ai convins, vorba ţi-e înţeleaptă, socot că îţi pot fi sfătuitor."

1. Demnitar în slujba puternicei familii Ji, la care se referă în subtext şi 16.2., cînd se evocă situaţia dregătorului care ia hotărîrile importante.

Consecvent poziţiei sale care condamnă degradarea ierarhiei stricte a puterii, Confucius nu doreşte nici să-l primească, nici să-l întîlnească pe acest nobil. Ca să-i forţeze mîna, acesta îi trimite un dar şi, conform uzanţelor, Maestrul trebuie să-i facă o vizită de mulţumire. Cum stratagema de a-l invita nu-i reuşeşte, Confucius este pus în situaţia de a-l asculta şi, în final, este convins de vorbele înţelepte, flatat de fapt de aluziile la propriul talent ce se iroseşte nepus în slujba guvernării. Raportarea nostalgică

* Capitolul continuă enunţarea învăţăturilor despre Virtute şi evocă situaţii de conformare rituală în domeniul guvernării.

la timpul care curge neiertător pare să fie un factor decisiv, un soi de atingere a coardei sensibile a lui Confucius timorat de trecerea timpului „nerăbdător".

Episodul, în anecdotica sa, este reluat în cartea *Meng Zi* (3.2.). Prin felul în care Confucius este pus într-o situaţie de inferioritate (micul său vicleşug de protocol nu-i reuşeşte, se recunoaşte învins), paragraful este bănuit ca provenind dintr-o altă sursă, „una de acelaşi tip cu anecdotele confucianiste din operele daoiste *Zhuang Zi* şi *Lie Zi*" (A. Waley).

17.2. Maestrul spune: „Firea oamenilor îi apropie, Învăţătura îi îndepărtează[1]."

1. Formularea de tip dicton, **Xing xiang jin ye, xi xiang yuan ye**, tradusă de noi literal, pune în pereche (prin intermediul verbului **xiang**) **Xing** — Firea, echipamentul genetic cu care forţa fizică şi intelectuală, relativ aceeaşi la toţi indivizii, şi **Xi** — Învăţătura, educaţia primită, care determină (alături de mediu, după cum arată cu alte prilejuri Maestrul) diferenţierile. Confucius nu este destul de consecvent în privinţa Firii, căci în alte locuri (de exemplu, 16.9.) pare să accepte diferenţe limpezi de înzestrare. Ceea ce însă Confucius afirmă clar este că **Ren** — Omenia nu este înnăscută, fiind posibilă numai în urma studiului şi cizelării eului (pe baza datelor pozitive ale Firii).

17.3. Maestrul spune: „Numai suprema inteligenţă şi numai suprema prostie nu se pot schimba[1] în altceva."

1. Verbul **yi** („a se schimba", „a trece într-un nou stadiu") este termenul-emblemă din cartea *Yi Jing (Clasica Mutaţiilor)*.

Cuplarea celor două extreme ale intelectului pare să indice dezavuarea de către Maestru a ambelor, ca excese. Schimbarea însăşi, la care se referă Confucius, poate fi înţeleasă ca modelare, achiziţie a virtuţilor. S-ar înţelege, deci, că şi în ceea ce-l priveşte pe omul hiperinteligent nu există nici o şansă ca acesta să fie antrenat în modelul confucianist. Sînt însă şi interpretări care echivalează sintagma **shang zhi** cu „cei înţelepţi", cei care rămîn neclintiţi, fermi în credinţe şi conduită, neinfluenţabili la solicitările cirrcumstanţiale.

17.4. Ajuns în tîrgul Wucheng[1], Maestrul aude zvon de cîntece de ţiteră. Zîmbind uşor, spune: „La ce bun

să foloseşti pentru un biet pui satîrul potrivit la tăiat boi?"

Zi You răspunde: „Maestre, v-am auzit altădată spunînd: «Omul ales care învaţă Ritul şi Muzica[2] va fi plin de iubire faţă de celălalt, omul de rînd care învaţă Ritul şi Muzica poate fi mai bine guvernat»."

Maestrul spune: „Discipolii mei, iată un lucru bine grăit. Cele spuse de mine adineauri erau astfel doar pentru că am glumit."

1. Mică cetate unde Zi You avea un post de dregător.
2. În original, **xue Dao** — „învaţă Dao", specificat în conţinutul său concret conform situaţiei. Maestrul se arată şocat de rafinamentul alegerii (muzica însăşi şi instrumentul **qin** — ţitera, simbolul Înţeleptului) şi de modestia locului, observînd nepotrivirea (ca dizarmonie, tot o încălcare rituală) dintre calitatea obiectului şi destinatarul lui. Zi You îi reaminteşte că important este obiectivul, el însuşi gradat ierarhic. Şi Omul ales şi cel de rînd pot învăţa Calea, dar cu efecte diferite conform aceleiaşi structuri de putere: a supune prin cunoaşterea şi respectul faţă de celălalt (**ai** — iubirea) şi a fi supus, a învăţa „să asculţi" („ascultarea" exersată prin muzică).

17.5. Gong Shan Furao[1] se răscoală în cetatea Bi al cărei comandant era şi îl cheamă pe Maestru în tabăra sa. Confucius se gîndea să pornească spre el. Zi Lu, necăjit, i se adresează: „Este drept că n-avem unde să ne ducem, dar se cuvine oare să-l alegem tocmai pe Gong Shan?"

Maestrul răspunde: „Dacă mă cheamă acolo poate nu-i la întîmplare. Poate că în sfîrşit s-a găsit cineva care să mă folosească şi să putem reînvia vechea splendoare a dinastiei Zhou de Apus[2]."

1. Comandantul cetăţii Bi, reşedinţa familiei Ji uzurpatoare împotriva căreia acesta se răscoală.
2. Maestrul speră că Gong Shan îl va repune în drepturi pe prinţul Lu şi că va reînvia tradiţiile bune ale regelui Wu din dinastia Zhou de Apus (un fel de „vîrstă de aur" a modelului de guvernare).

17.6. Zi Zhang îl întreabă pe Maestrul Kong ce este Omenia.

Maestrul răspunde: „Cel ce face ca în lume cinci lucruri să se împlinească atinge această supremă Virtute Omenească."

Zi Zhang: „Permiteţi să întreb care sînt cele cinci lucruri?"

Maestrul răspunde: „Politeţea faţă de celălalt, îngăduinţa, buna-credinţă, zelul de a înfăptui şi mărinimia[1]. Politeţea te fereşte de jigniri, îngăduinţa îţi aduce sprijinul multora, de bună-credinţă fiind şi pe ceilalţi te poţi bizui, zelul îţi asigură reuşita, iar mărinimia îi face pe ceilalţi să se supună cînd îi vei guverna."

1. Între termenii emblematici grupaţi în cele „cinci lucruri necesare Omeniei", alături de **gong** — politeţea şi **xin** — buna-credinţă, deja enunţate, **kuan** — îngăduinţa, toleranţa, **hui** — mărinimia, generozitatea (chiar în sensul material, adică de a-i face pe alţii să prospere) şi **min** — zelul, promptitudinea în acţiune, sînt noi exigenţe pentru a atinge **Ren**.

17.7. Bi Xi[1] îi făcuse Maestrului Kong o invitaţie şi acesta dorea s-o onoreze. Zi Lu îi spune: „Maestre, v-am auzit altă dată spunînd că «Omul ales nu devine apropiat cu cel ce a făcut fapte rele.» Bi Xi s-a răsculat la Zhongmou[2] şi acum dumneavoastră vă duceţi la el. Cum se poate?"

Maestrul răspunde: „Într-adevăr, aşa am spus. Dar altfel este acum zicerea potrivită: «Oricît ar fi ceva de tare tot se toceşte şi oricît ar fi de alb tot se înnegreşte».[3] Sînt eu oare doar o tărtăcuţă ce stă să se usuce atîrnată şi nu poate să fie mîncată?"

1. Nobil din regatul Jin, care devine prefect de Zhongmou.
2. Oraş în regatul Wei cucerit de regatul Jin în 490 a.Chr.
3. Duritatea şi albul ca atribute ale etalonului superiorităţii infailibile. Interesant este că tocmai duritatea şi albul (ca proprietăţi fără conotaţie morală) devin teme ale dezbaterii şcolii nominaliste în demonstraţia asemănărilor şi deosebirilor dintre lucruri. Confucius acceptă faptul că situaţia nouă cere o nouă evaluare, că „zicerea veche" devine neadecvată.

17.8. Maestrul spune: „Zi Lu, ai auzit despre cele şase Virtuţi[1] şi despre cele şase pericole care le pîndesc[2]?"

Zi Lu răspunde: „N-am auzit."

Maestrul spune: „Aşază-te să ţi le desluşesc: Să iubeşti Omenia şi să nu iubeşti Învăţătura, asta în prostie poate degenera. Să iubeşti Inteligenţa şi să nu iubeşti Învăţătura, asta în rătăcirea Căii poate degenera. Să iubeşti Credinţa în cuvîntul dat şi să nu iubeşti Învăţătura, asta în hoţie poate degenera. Să iubeşti Purtarea deschisă şi să nu iubeşti Învăţătura, asta în brutalitate poate degenera. Să iubeşti Curajul şi să nu iubeşti Învăţătura, asta în răzvrătire poate degenera. Să iubeşti Forţa fizică fără Învăţătură, asta poate degenera în nemăsură."

1. **Liu yan** — „cele şase spuse", cei şase termeni emblematici: **Ren** — Omenia, **Zhi** — Inteligenţa, **Xin** — Buna-credinţă, **Zhi** — Purtarea directă, **Yong** — Curajul, **Gang** — Forţa, purtarea dură. Puse toate în raport cu **Xue** — Învăţătura, instruirea (care conduce la cunoaşterea experienţei tezaurizate în Cărţi, dar şi la puterea discernămîntului, la clarviziune, la ştiinţa opţiunii şi evitarea extremelor), aceste şase calităţi apar ca posibile încă de la naştere, neachiziţionate (evident, prin învăţare). Sau este vorba de cultivarea lor, într-o înţelegere primitivă şi naivă, fără un adevărat discernămînt.

2. Nesprijinite de studiu aceste fie predispoziţii fie valori cultivate pot „degenera în vicii" (verbul **bi**): **yu** — prostie, **dang** — uşurinţă, **zei** — hoţie, **jiao** — brutalitate, **luan** — răzvrătire, **kuang** — lipsă de măsură. Fiecare din aceste vicii periculoase îşi precizează conţinutul numai în raport cu accepţia specială pe care **Xue** o ia în fiecare din fraze.

Opţiunea pentru comportamentul superior uman, respectul şi dragostea pentru celălalt, fără a cunoaşte modelele Celor Vechi din Cărţi (diverse situaţii care cer nuanţări, strategii de dozare) pot duce la pericolul de a fi prostit de cei din jur care profită de bunătatea ta.

Opţiunea pentru inteligenţa pură, fără a învăţa şi limitarea zonelor în care să-ţi exerciţi inteligenţa („gîndirea de dragul gîndirii", „cea asupra fenomenelor ciudate") poate conduce la o prea mare disponibilitate intelectuală, la pierderea credinţei în Cale şi la uşurinţă, la un soi de „a te lăsa în voia valurilor" aşa cum arată concret verbul **dang**.

Să iubeşti păstrarea cuvîntului dat fără discernămîntul pe care ţi-l dă învăţătura te poate conduce la promisiuni şi pacturi regretabile, la situaţii de necinste.

Dragostea pentru purtarea directă, sinceră, fără a fi învăţat regulile codificate ale politeţii (regula atenuării, de pildă), poate duce la grosolănie şi intoleranţă.

Curajul sau forţa necenzurate de reţinerea şi stăpînirea pe care o dă învăţătura pot degenera şi ele în comportări turbulente (**luan**) şi manifestări liminare (**kuang**).

17.9. Maestrul spune: „Dragii mei, de ce nu studiaţi *Stihurile*[1]? Ele îţi pot dezvolta imaginaţia, te pot face mai bun observator, te pot apropia mai mult de popor şi te pot face să ştii să-ţi exprimi nemulţumirea. În familie te ajută să-ti slujeşti părinţii, în societate să-ţi slujeşti Principele. Şi apoi, din ele poţi cunoaşte numele pe care le au ierburile, copacii, animalele, păsările."

1. Pentru Confucius, *Cartea Stihurilor (Shi Jing)*, menţionată nu de puţine ori în *Lunyu*, constitue un îndreptar complex, un adevărat manual pentru Omul ales care găseşte în ea exemple putîndu-i servi în opţiunile sale şi modelul limbajului eficient, a cărui lectură dezvoltă şi imaginaţia, spiritul de observaţie, modul de a-ţi exprima sentimentele. Ea conţine în plus învăţături comportamentale în familie sau la Curte şi are valoare „documentară" remarcabilă prin numeroasele informaţii despre oameni (obiceiuri, ritualuri) şi natură. Cunoaşterea „numelor" (**ming**) se poate referi şi la „numele corecte", normate, ale plantelor şi vieţuitoarelor care aveau în mod sigur diverse variante dialectale (învăţarea ideogramelor care le notau însemna prin ea însăşi o performanţă).

17.10. Maestrul îi spune fiului său, Bo Yu: „Din *Cartea Stihurilor*, primele părţi, *Zhou Nan* şi *Shao Nan*[1], le-ai învăţat? Cine nu învaţă *Zhou Nan* şi *Shao Nan* e ca şi cum stă cu faţa la un perete aşezat[2]!"

1. Primele două părţi ale secţiunii *Guo Feng (Cîntecele Împărăţiilor)* din *Cartea Stihurilor* denumite astfel după cele două zone din care au fost adunate cîntecele.
2. Comparaţia serveşte pentru a întări importanţa lecturii acestor piese din *Shi Jing* (explicată în paragraful anterior). Instructivă şi formativă, aceasta este deschizătoarea orizontului cultural al Omului ales.

17.11. Maestrul spune: „Se tot spune: «Riturile, Riturile!» Dar înseamnă ele doar podoabele de jad şi mătă-

surile? Şi se mai spune: «Muzica, Muzica!» Dar înseamnă ea doar să auzi clopotul sau toba şi nimic altceva[1]?"

1. Nemulţumit de tratarea Riturilor şi a Muzicii într-un registru minor, de preocuparea doar pentru amănuntele tehnice şi pentru execuţie, Maestrul atrage din nou atenţia asupra sensului lor esenţial, deosebit de simpla ceremonie exterioară.

17.12. Maestrul spune: „Unul care-şi ia o înfăţişare fioroasă, dar pe dinăuntru tremură înfricoşat, dacă e să-i găseşti asemănare în lumea oamenilor de rînd, e ca un borfaş care se furişează în casa omului făcîndu-şi o spărtură sau căţărîndu-se peste creasta zidului[1]."

1. Comparaţia pitorească continuă insistenţa asupra contrastului dintre esenţă şi aparenţă, fiind condamnată frauda unei aparenţe neadecvate esenţei.

17.13. Maestrul spune: „Aceşti aşa-zişi «domni de la sat[1]» sînt cei care virtuţile au ruinat."

1. Titulatura **xiang yuan** presupune un tip de nobilime rurală, probabil un soi de parveniţi, care doar pretind că ar cultiva **De** — Forţa Virtuţii, dar sînt de fapt nişte „hoţi" (**zei**) ai ei.

17.14. Maestrul spune: „Cei care cînd aud ceva împrăştie în cele patru zări cele auzite, singuri se dau înlături de la Virtute."

17.15. Maestrul spune : „Alături de un necioplit[1] poţi oare să-l slujeşti pe Principe? Înainte să-şi capete dregătoria, nu s-a îngrijit decît cum s-o obţină. După ce a obţinut-o nu i-a mai păsat decît cum s-o păstreze. Şi temător să n-o piardă e capabil să facă orice."

1. În original, **bi fu**. Folosirea sufixului **fu** (care indică statutul onorabil al celui aflat în discuţie) după depreciativul **bi** („necioplit", „rudimentar") are ca rezultat o emfatizare a atitudinii dispreţuitoare: „un asemenea individ", „o astfel de creatură". Repetat în text, termenul **bi** indică, raportat la **Jun zi** — Omul ales, lipsa totală de rafinament, un primitivism comportamental.

17.16. Maestrul spune: „Poporul avea în vechime trei metehne[1]. La Cei de azi nici acestea aşa cum erau

pe atunci nu mai sînt. În trecut, nemăsura[2] consta în cîteva mici oprelişti încălcate, pe cînd în prezent înseamnă o totală libertate. Orgoliul Celor vechi era mai degrabă îmbăţoşare, al Celor de azi e arţăgoasă îngîmfare. Prostia Celor vechi era prostie curată, a Celor de azi, prostie viclean înzorzonată."

1. **San ji** — „trei boli", „trei beteşuguri" (vezi 16.10. şi 17.8.). Opoziţia dintre **gu** — Cei vechi şi **jin** — Cei de azi marchează o diferenţă în gradul de simplitate, de naturaleţe. Cei vechi erau apropiaţi de natură (prostia însăşi era **zhi** — „directă"), feriţi fiind de o mediere, de un ocol ipocrit (prostia de azi este **zha** — „acoperită", „prefăcută", „făţarnică").
2. Termenul **kuang**, cu sensul concret de nebunie, „lipsă de control", capătă valoarea de nonconformism extrem, de încălcare a hotarului Normei. Această lipsă de măsură datorată forţei (vezi paragraful 8) includea în trecut şi actele magnifice ale vechilor împăraţi sau regi. În contrast, lipsa de măsură în contemporaneitate înseamnă încălcarea oricărei reguli, anarhia şi fărădelegea.

17.17. Maestrul spune: „Vorbele meşteşugite şi care te ajută să-ţi compui aparenţa rareori ascund Omenia[1]."

1. Am dat o altă variantă pentru acelaşi dicton, ca în 1.3.

17.18. Maestrul spune: „Îmi displace ca roşul cu purpuriul să fie înlocuit[1]. Muzica vulgară din Zheng[2] care corupe muzica clasică şi ea e de dispreţuit. Tot la fel îi detest pe cei care-şi ascut limba şi meşteresc vorba[3] pînă ce strică în regat sau în familiile nobile Ordinea."

1. Purpuriul, socotit culoarea intermediară, deci „secundară", uzurpă puterea firească a roşului, considerat culoare fundamentală.
2. Muzica regatului Zheng, emblema muzicii decadente, în opoziţie cu *Ya* — *Odele Clasice* (vezi şi 15.11.).
3. **Li kou** — „cei cu limba ascuţită", care profită de abilitatea lor orală, de tehnica argumentaţiei **shi fei** — „pro şi contra".

17.19. Maestrul spune: „Aş dori să renunţ la cuvinte[1]." Zi Gong: „Dacă dumneavoastră, Maestre, n-aţi mai

vorbi, cum atunci ne-aţi mai putea transmite[2] nouă, discipolilor, învăţătura?"

Maestrul răspunde: „Dar Cerul vorbeşte oare? Şi totuşi, ascultînd de el se rotesc anotimpurile şi se nasc vieţuitoarele. Grăieşte Cerul ceva?"

1. Prin formula **wu yan** — „nevorbirea", „fără vorbire", Confucius îşi manifestă dorinţa unui alt tip de comunicare superioară. Ca şi daoistul Zhuang Zi care doreşte să-l întîlnească pe cel care a uitat cuvintele şi să comunice cu el, Confucius vrea să uite modul de exprimare al Cerului (comenzi, indicarea modelului de acţiune), adică inducerea directă a actului esenţial fondator, în ritmicitatea sa ritualizată (**si shi xing** — „lucrarea celor patru anotimpuri"). Ca şi celelalte formule negative, **wu wei** — „neacţiunea" şi **wu yu** — „nedorinţa", prefixate cu negaţia **wu** (emblema zonei superioare a lui **Dao** însuşi), **wu yan** — „nevorbirea" nu presupune vidul de exprimare, neantul, ci „prezenţa negativă", adică afirmarea esenţei.

2. Sintagma **he shu**, în traducere literală „cum aţi mai face explicit sensul", unde **shu** înseamnă meşteşugul medierii sensului.

17.20. Ru Bei[1] vrea să-l vadă pe Maestru. Maestrul refuză să-l primească pe motiv că este suferind. Dar cînd slujitorul iese să îl anunţe pe vizitator, Maestrul ia ţitera şi începe să cînte anume pentru a fi auzit.

1. Personaj din regatul Lu, despre care exegeza nu dă alte informaţii. Se presupune că nu era în graţiile Maestrului şi că acesta ostentează refuzul de a-l primi. Pasajul ar putea fi considerat, după părerea noastră, o continuare a celui anterior, ca mostră a unui alt mod de a comunica fără cuvinte.

17.21. Zai Yu spune: „Să ţii trei ani doliu după părinţi[1] nu e o treabă grea, dar dacă Omul ales încetează în aceşti trei ani practicarea Riturilor, acestea se vor deteriora. Dacă Muzica trei ani n-o mai exersezi, în mod sigur va dispărea. La urma urmei, cînd vechea recoltă e terminată, alteia noi îi culegi roada, iar lemnul de foc trebuie şi el adunat după cum într-un an se rotesc iarna sau vara[2]. Şi pentru doliu un an nu ar fi de ajuns, nu-i aşa?"

Maestrul răspunde: „Dar ai putea tu ca numai după un an de la moartea părinţilor să-ţi înghiţi cu inima uşoară merindea şi să te găteşti în mătăsuri fine?"

Zai Yu: „Da, n-ar fi greu pentru mine."

Maestrul: „Dacă tu ai inima s-o faci, fă-o dar. Cînd Omul ales e în doliu, mîncărurile de soi fără gust îi par şi nu-i mai prieşte nici Muzica. Nu-i mai prieşte nimic din ceea ce altădată îi plăcea şi de aceea de toate cele lumeşti se lipseşte. Dar dacă pentru tine-i uşor, n-ai decît să faci cum vrei."

Zai Yu iese.

Maestrul: „Yu e unul ce cu adevărat nu are Virtute. Copilul în primii trei ani de viaţă depinde de părinţi. Trei ani de doliu sînt un obicei cuminte pentru toată tagma omenească. Ai zice că Yu nici n-a avut parte de cei trei ani de dragoste părintească."

1. În perioada celor trei ani de doliu, fiul trebuie să-şi întrerupă toate activităţile şi chiar să-şi părăsească reşedinţa (în text, **ju chu**, al cărui sens de „privare deliberată" este înglobat de noi în „şi de toate cele lumeşti se lipseşte") şi să locuiască într-o colibă aproape de mormîntul tatălui.

Obiceiul doliului îndelungat era foarte răspîndit în rîndul cărturarilor confucianişti şi generează un fenomen al unei practici intelectuale. Aceste „concedii sabatice", cînd ei îşi întrerup îndatoririle oficiale, îi îndreaptă spre studiul şi creaţia artistică.

2. Schimbarea lemnului de foc după anotimp avea valoare rituală. Referirea la recoltă şi lemn de foc serveşte sublinierii întregului ca ciclu încheiat (un ciclu ritual complet) pe care îl reprezintă un an. Ea îi serveşte lui Zai Yu ca argument în susţinerea unui singur an de doliu în faţa lui Confucius care este partizanul doliului de trei ani, cutumă ce pare de dată recentă şi în orice caz neadoptată de toată lumea.

17.22. Maestrul spune: „Greu mai e cu cei care întreaga zi şi-o petrec să-şi umple burţile şi nu-şi pun la lucru mintea. Măcar de-ar şti să joace ca lumea şah[1]. Decît nimic, tot ar fi ceva."

1. **Boyi**, numele unei variante vechi a şahului chinez sau al unui joc de zaruri (atestat în *Zuo Zhuan*).

17.23. Zi Lu: „Omul ales cultivă curajul."

Maestrul spune: „Omul ales pune dreptatea mai presus de orice. Cînd e curajos şi nu e drept, ajunge să se revolte. Omul de rînd care e curajos şi nu e drept ajunge la tîlhărie."

17.24. Zi Gong întreabă: „Omul ales dispreţuieşte pe cineva?"

Maestrul răspunde: „Da, dispreţuieşte. Pe cel care doar de defectele altuia vorbeşte. De asemenea pe cel care îi vorbeşte de rău pe cei care deasupra îi sînt. Şi pe cel îndrăzneţ fără măsură care uită de politeţe. Şi pe cei care îndrăznesc să facă numai după cum li se năzăreşte."

Maestrul adaugă: „Dar tu nu ai pe unii pe care nu-i poţi suferi?"

Zi Gong răspunde: "Nu-i sufăr pe cei care nu-şi văd neajunsurile şi se folosesc de meritele altora pentru a se arăta pe ei meritînd. Pe cei neruşinaţi care se dau drept curajoşi. Şi pe cei care descoperă la alţii necinstea, ei înşişi înşelînd."

17.25. Maestrul spune: „E foarte greu să te descurci cu femeile şi cu omul de rînd. Adică, dacă-i tratezi familiar devin nerespectuoşi, dacă-i ţii la distanţă, îţi poartă pică."

17.26. Maestrul spune: „Cine la 40 de ani este de oameni urît, aşa o să rămînă toată viaţa, pînă la sfîrşit."

Capitolul 18

WEI ZI

[DESPRE PEREGRINĂRILE MAESTRULUI ÎN CĂUTAREA UNUI PRINCIPE MODEL]

18.1. Wei Zi[1] pe tiranul Yin Zhouxin din dinastia Shang l-a părăsit. Ji Zi[2] cu sclavia a fost de tiran pedepsit. Iar pentru că pe tiran l-a criticat cu asprime, Bi Gan[3] a fost ucis cu cruzime.

Maestrul spune: „În acea dinastie au fost aceşti trei oameni înzestraţi cu Omenie."

1. Fratele vitreg al tiranului Yin Zhouxin din dinastia Shang al cărui nume a fost introdus de noi în traducere pentru a face explicit textul care îl desemnează doar prin pronume în cele trei secvenţe. Din cauza purtării nedemne a tiranului, Wei Zi s-a retras în sihăstrie.
2. Unchiul tiranului. A fost transformat în sclav pentru că a îndrăznit să-l critice făţiş pe acesta.
3. Un alt unchi al regelui. Extrem de virulent la adresa abuzurilor tiranului, a fost condamnat la moarte. Se spune că Yin Zhou a pus să i se scoată inima pentru a demonstra că nu are şapte cavităţi, cîte ar fi trebuit să aibă inima unui Înţelept.

18.2. Liu Xiahui[1] care avea funcţia de magistrat[2] fusese de trei ori din slujbă alungat. Cineva îl întreabă: „Domnia ta n-ar fi trebuit să pleci din regat?" El răspunde: „Dacă-mi îndeplinesc slujba păstrînd aceeaşi atitudine dreaptă[3], credeţi că este vreun loc de unde să nu fiu de trei ori alungat? Iar ca să-mi îndeplinesc slujba necinstit[3] nu văd la ce bun locul unde-mi trăiesc părinţii să-l fi părăsit!"

1. Vezi 15.14.
2. **Shi shi**, post de magistrat, nu foarte înalt în ierarhie, în sarcina căruia intra instruirea cazurilor criminale.

3. **Zhi Dao** — Calea dreaptă şi **Wan Dao** — Calea piezişă formează cuplul a două moduri opuse de acţiune.

18.3. Prinţul Jing din regatul Qi îl primeşte pe Maestrul Kong. Spune: „Nu pot să-l tratez ca şi cum ar avea rangul egal cu al celor din familia Ji[1]. Îl pot trata ca inferior acestora, dar ca superior celor din familia Meng.“ Şi încă: „Eu unul am îmbătrînit, nu îl pot folosi cum i s-ar fi cuvenit.“

Şi Maestrul a plecat din Qi[2].

1. Se înţelege că Prinţul aplică regulile ceremoniale raportîndu-se la cutuma din regatul Lu unde se aflau familiile Ji şi Meng.
2. Aflat în peregrinările sale la diverse Curţi unde îşi oferă serviciile de consilier, Confucius efectuează şi o testare a principelui suveran. Se pare că de data asta prinţul are respect faţă de regulile rituale, dar îşi dă seama că nu este la înălţimea aşteptărilor (şi capacităţilor) lui Confucius care vrea să-şi impună modelul propriu de guvernare.

18.4. Cei din regatul Qi trimit în regatul Lu cîntăreţe şi muzicanţi[1]. Seniorul Ji Huanzi[2] se ocupă de primirea lor şi cîteva zile nu mai vine la Curte să se ocupe de guvernat.

Văzînd acestea Maestrul a plecat.

1. Stratagemă vicleană prin care se urmăreşte slăbirea conducerii statului căruia i se face darul. Acest incident este condamnat de Confucius şi ca încălcare a protocolului.
2. Tatăl nobilului Ji Kangzi (şeful familiei Ji).

18.5. Jie Yu[1], nebun din regatul Chu, trece cîntînd pe lîngă Maestrul Kong. Versurile cîntecului sunau aşa:

„O, Fenix! O, Fenix!
De ce a slăbit strălucirea ta?
Trecutul s-a dus, nu mai poate-nvia,
Dar în viitor poate că iar îţi va surîde soarta.
Gata! Ajunge! Îndeajuns!
Prea plină de ameninţări e domnia acuma!“

Maestrul coboară din caretă dorind să-i vorbească, dar omul se grăbeşte să dispară, astfel că nu poate schimba cu el nici o vorbă.

1. Ermit daoist din regatul Chu, reprezentativ pentru curentul pesimist al vremii (vezi şi 14.30.). Într-o atitudine de îngăduitoare dezaprobare, Confucius îi numeşte pe cei asemănători ermitului **xiao ren** („worthy people", cf. Chen Jingpan, p.78). Episodul apare menţionat şi în *Zhuang Zi*, IV.8.

18.6. Chang Ju şi Jie Ni[1] îşi arau împreună ogorul. Maestrul Kong trecînd pe acolo îl trimite pe Zi Lu să afle de la ei pe unde este vreun loc de trecut rîul.

Chang Ju îl întreabă: „Cine-i cel ce în car ţine hăţurile?"

Zi Lu răspunde: „Este Kong Qiu din regatul Lu."

Chang Ju: „Kong Qiu din Lu?"

Zi Lu: „Da, el e, cum îţi spun."

Chang Ju: „Atunci ştie singur care-i locul de trecere cel mai bun[2]."

Zi Lu îl întreabă atunci pe Jie Ni. Jie Ni spune: „Dar Domnia ta cine eşti?"

Răspuns: „Mă cheamă Zi Lu."

Jie Ni: „Ca discipol, pe Kong Qiu din Lu îl urmezi?"

Zi Lu: „Chiar aşa."

Jie Ni: „Lumea-ntreagă-i un şuvoi nesupus. Îl poate schimba cineva?[3] În loc să-l urmezi pe unul care se fereşte doar de unii oameni, mai bine i-ai urma pe cei care au părăsit pe toată lumea[3]!" Spunînd acestea, răstoarnă peste sămînţă brazda.

Zi Lu se întoarce şi-i povesteşte Maestrului cele auzite.

Maestrul răspunde: „Nu putem să ne-nsoţim cu păsările şi cu jivinele din pădure. Dacă nu stăm cu oamenii laolaltă, atunci cu cine? Şi dacă şuvoiul lumii ar lua-o pe Cale drept, n-aş mai avea atunci de ce să-ncerc să-l îndrept."

1. Doi ermiţi, ca şi Jie Yu din pasajul anterior, care îşi exprimă limpede dezaprobarea faţă de alegerea lui Confucius de a încerca să schimbe lumea din interiorul ei.

2. Limbajul este aluziv şi pasajul e dominat de simbolul apei curgătoare — cursul lumii (opus simbolului apei stătătoare care pentru daoist este Înţeleptul ce „nu acţionează"). Ca unul care încearcă să-i schimbe cursul, Confucius ar trebui să ştie cel mai bine unde se află vadul.

3. Scepticismul faţă de zădărnicia încercării Maestrului de a schimba (**yi**) cursul năvalnic al lumii este în continuare întărit de sugestia de a rămîne cu „cei care au părăsit lumea" (**bi ren zhi shi**) şi de a nu-l mai urma pe „cel care i-a părăsit doar pe oameni", sintagmă simetrică cu cea dinainte, referindu-se la Confucius care s-a retras (**bi**) de la Curţile celor care s-au dovedit lipsiţi de Virtute.

18.7. Călătorind cu Maestrul, Zi Lu, rămas în urmă, se întîlneşte cu un moşneag care ducea pe umăr un coş atîrnat de un băţ.

Zi Lu întreabă: „L-ai văzut cumva pe Maestrul meu?"

Bătrînul răspunde: „Tu care nu ştii să-ţi foloseşti cele patru membre şi nu poţi deosebi cele cinci cereale[1], ce fel de Maestru poţi avea tu, pe care eu să-l fi-ntîlnit în cale?" Şi spunînd acestea îşi lasă coşul jos şi începe să scormonească pămîntul cu băţul. Zi Lu se opreşte şi el, respectuos, cu mîinile împreunate.

Bătrînul îl invită să stea la el peste noapte. Îi taie un pui, îi dă fiertură de mei să se ospăteze şi îşi aduce cei doi fii să-l salute.

A doua zi, Zi Lu îşi urmează calea şi-l ajunge din urmă pe Maestru. Auzindu-i povestea, Maestrul îi spune: „Era un pustnic, din cei retraşi din lume[2]." Şi-l pune pe Zi Lu să se întoarcă să-l vadă, dar cînd acesta ajunge, bătrînul nu mai era.

Zi Lu spune: „Nu-i drept să te retragi aşa de la îndatoririle tale lumeşti. Cum să slujeşti ca dregător şi să respecţi ierarhia dintre cei tineri şi cei vîrstnici? Şi regula dreaptă dintre suveran şi supus cum s-o cunoşti? Numai pentru a-ţi purifica trupul şi pentru propriul bine nu poţi să încalci Marea Lege a ceea ce se cuvine[3]. Cînd Omul ales slujeşte ca dregător, îşi împlineşte datoria cea dreaptă, chiar dacă **Dao** — Modelul perfect al Cerului nu poate fi refăcut. Dar asta o ştim de la început[4]."

1. **Wu gu** — „cele cinci boabe": orezul, griul, leguminoasele (fasolea şi mazărea) şi două tipuri de mei.

Exprimarea se referă deopotrivă la nepriceperea concretă a discipolului la muncile ogorului şi la lipsa înţelepciunii de a fi aproape de Natură, condamnată de ermitul daoist.

2. **Yin zhe** – „retragerea în sihăstrie, departe de lume".
3. **Da lun**, termen ce desemnează legea relaţiilor codificate şi care va fi foarte uzual în limbajul tehnic al confucianismului ulterior. În limba chineză contemporană îl regăsim în cuvîntul bisilabic **lun li** („morală", „noima respectării legii relaţiilor umane").
4. Zi Lu observă egoismul daoiştilor, individualismul lor, şi insistă în final asupra măreţiei condiţiei tragice asumate de confucianişti în efortul lor de a trece Modelul perfect al lui **Dao**, **Tian Dao** – **Dao** al cerului, în **Ren Dao** – **Dao** al omului.

18.8. Marii oameni care s-au retras din viaţa publică: Bo Yi[1], Shu Qi[1], Yu Zhong[2], Yi Yi[3], Zhu Zhang[3], Liu Xiahui[4], Shao Lian[5].

Maestrul spune: „Pentru că nu şi-au plecat voinţa şi nu s-au lăsat umiliţi, Bo Yi şi Shu Qi au rămas renumiţi."

Apoi îi defineşte pe Liu Xiahui şi pe Shao Lian: „S-au plecat şi s-au umilit, dar măcar au vorbit demn şi au acţionat chibzuit."

Cît despre Yu Zhang şi Yi Yi spune aşa: „Au trăit retraşi din lume şi au părăsit vorbirea[6] astfel că şi-au păstrat puritatea şi şi-au recîştigat puterea.

Eu unul nu sînt aşa. Nici măcar nu-mi pun problema dacă se poate sau nu se poate renunţa."

1. Vezi 5.23.,7.15.,16.12.
2. Fratele lui Tai Bo (vezi 8.1.).
3. Personaje neidentificate de exegeză.
4. Vezi 15.14.
5. Personaj din zona de răsărit considerată „barbară".

Toate aceste personaje sînt cunoscute auditoriului. Par să facă parte dintr-un text (listă biografică) pe care Maestrul îl comentează cu discipolii, sau este pur şi simplu propusă o listă de personaje ca temă de discuţie la „seminarii". Emblema care le reuneşte în aceeaşi mare categorie este **yi min** (literal: „au fugit de popor"). Gruparea personajelor citate schiţează trei trepte ale „retragerii" din lume: de la retragerea motivată prin neabdicarea de la principii şi idealuri la o retragere tipic daoistă în scopul purificării ascetice şi a redobîndirii puterii. Mai neclară este cea de-a doua treaptă, mai ales că personajele nu

sînt identificate pentru a se putea completa informaţia despre ele prin paratext.

6. **Fang yan** — „au lăsat vorbirea", sintagmă interpretată şi cu sensul de „au vorbit slobod".

18.9. Marele Maestru de muzică[1] Zhi plecă în regatul Qi. Gan, cel de-al doilea maestru de muzică, plecă în regatul Chu. Liao, maestru de muzică de rangul al treilea, se duse în regatul Cai. Que, maestru de muzică de rangul al patrulea, plecă în regatul Qin. Marele toboşar Fang Shu trecu Fluviul Galben, Wu, cîntăreţul la tamburină, trecu rîul Han, iar Yang, ajutor de maestru, şi Xiang cel ce ţinea hangul ajunseră să treacă marea[2].

1. **Yue shi** — Maestrul de muzică cînta în timpul mesei suveranului. După rangul maxim, **da shi**, urmează în descreştere: **ya fan**, **san fan**, **si fan**.

2. Enumerarea acestor personaje, a căror identificare nu poate fi făcută, simbolizează dezastrul politic al regatului. Tonul lui Confucius sugerează dezolarea faţă de prăbuşirea ordinii dinastice, moment reperabil în 517 a. Chr., cînd prinţul Zhao din regatul Lu fuge în regatul Qi. Alături de degradarea Riturilor, migraţia aceasta din domeniul muzicii este simptomul sigur al decăderii.

18.10. Prinţul Zhou îi spune fiului său, prinţul Lu: „Omul ales nu-i tratează cu nepăsare pe cei apropiaţi, nu dă prilej miniştrilor să se plîngă că nu sînt de folos, şi nici nu-i alungă pe cei care-l slujesc de mult decît dacă are un motiv serios. Şi nici nu aşteaptă ca un singur om să facă totul[1]."

1. Pentru aserţiunea finală, vezi şi 13.25.

18.11. Dinastia Zhou are opt nobili cărturari: fraţii Bo Da şi Bo Kuo, fraţii Zhong Du şi Zhong Hu, fraţii Shu Ye şi Shu Xia, precum şi fraţii Ji Sui şi Ji Gua[1].

1. A. Waley remarcă existenţa rimelor perechi pe care le formează numele personajelor după pronunţia veche restituită, sugerînd ipoteza unor cupluri de gemeni ca simbol al fertilităţii (în *Zuo Zhuan* există de asemenea menţionat un astfel de set de gemeni).

Pasajul este considerat în general ca parazit, ca o inserţie accidentală care nu se integrează în unitatea capitolului şi nici a cărţii înseşi.

Capitolul 19

ZI ZHANG
[DESPRE ÎNVĂŢĂTURĂ ŞI DESPRE MERITELE MAESTRULUI]

19.1. Zi Zhang spune: „Un nobil cărturar pus în faţa pericolului poate să-şi dea şi viaţa. Cînd e în situaţia de a obţine ceva chibzuieşte[1] să nu încalce dreptatea[2]. Cînd face ceremoniile sacrificiale caută să fie plin de smerenie, iar la doliu e pătruns de durere. Ce altceva mai mult i se poate cere?"

1. Verbul **si** („a se gîndi la", „a reflecta analizînd datele"), care apare de trei ori în text ca predicat, a fost tradus în funcţie de cele trei obiecte: **yi** — dreptatea, **jing** — smerenia, **ai** — durerea. Reprezentînd activitatea unui organ considerat ca avînd dublă capacitate, **xin** — minte-inimă, acest verb capătă sensul complex de gîndire-simţire. El are în plus conotaţia acţiunii care urmează, deci conţinutul său semantic este „a te pătrunde de ceea ce ai de făcut", ca obiectiv şi efect, într-o maximă responsabilitate şi moralitate.

Niciodată Omul ales nu acţionează mînat de instincte, la voia întîmplării, dar nici pur şi simplu „raţional", uscat, analitic, rece. Aici stă marea diferenţă dintre confucianist şi daoistul care îşi propune ca ţel spiritualitatea pură, eliberarea pulsiunilor, sau legistul care cere o eficienţă impersonală, fără implicare subiectivă.

2. Vezi şi 14.12.

19.2. Zi Zhang spune: „Despre cel ce practică Virtutea, fără să-i înţeleagă măreţia, despre cel ce urmează Calea dar fără credinţa nestrămutată în ea, spunem oare că posedă Virtutea şi că a îmbrăţişat Calea sau ba?[1]"

1. Pentru secvenţa finală, **yan meng wei you, yan meng wei wu** (literal: „se poate considera că există/are, se poate considera că nu există/nu are") sînt posibile mai multe

interpretări, după cum se identifică relația verbelor **you** („a exista") și **wu** („a nu exista") cu grupurile nominale (subiect, obiect) din frază. Astfel A. Waley traduce acest final: „how can one count him as with us, how can one count him not with us?"

19.3. Discipolii lui Zi Xia îl întreabă pe Zi Zhang despre raporturile dintre oameni.

Zi Zhang: „Zi Xia cum v-a spus?"

Ei răspund că Maestrul Zi Xia le-a spus așa: „Cu cel cu care poți fi prieten să te însoțești, dar de cel care merită ținut la distanță să te ferești."

Zi Zhang: „E diferit de ceea ce eu însumi am auzit și care sună astfel: «Omul ales îl venerează pe omul superior[1], iar față de oamenii obișnuiți e îngăduitor. Laudă bunătatea și compătimește neputința.» Căci dacă eu însumi nu sînt un om superior cum să nu pot fi cu ceilalți îngăduitor? Dacă, dimpotrivă, nu sînt așa, de ce să mă mai feresc eu de oameni, cînd ei înșiși de mine se vor îndepărta[2]?"

1. Termenul **xian** („remarcabil", „deasupra celorlalți") marchează stadiul superior al calităților Omului ales și este folosit în text și cu forma superlativă (**da xian**) și cu forma negativă (**bu xian**). Are conotația de „elită" (indivizi deosebiți) în opoziție cu **zhong** („gloată"), tradus de noi prin „oameni obișnuiți".

2. Problema păstrării distanței ierarhice este corectată prin pledoaria pentru toleranță (**rang**) care este o urmare firească a superiorității morale. Verbele care exprimă această raportare valorică sînt **yu** („a fi împreună") și **ju** („a ține la distanță").

19.4. Zi Xia spune: „Și Căile mici[1] au desigur folosul lor. Dar mă tem că abătîndu-te astfel de la Cale, poți să nu mai ajungi la ea, așa că Omul ales e mai bine să nu se preocupe de așa ceva."

1. **Xiao Dao** — „Căile mici", îndeletnicirile mărunte, colaterale, tradus de noi literal (unii comentatori au propus sublinierea lor ca nerituale sau, cf. A. Waley, ca referindu-se la agricultură, medicină, adică la „cunoștințele specializate" aplicate la meșteșuguri). Opțiunea noastră

vizează opoziţia dintre Calea secundară (cu obiectiv minor) şi Calea cea Mare (avînd ca obiect Marele Plan). A mai fost tradus, tot cam în această idee a opoziţiei, şi prin „doctrine inferioare".

19.5. Zi Xia spune: „Cel care zilnic îşi constată lipsurile şi lună de lună nu uită ce-a-nvăţat, poate fi numit de studiu pasionat[1]."

1. **Hao xue** — „bun la învăţătură", „pasionat de studiu", „bun învăţăcel".

19.6. Zi Xia spune: „Îmbogăţiţi-vă învăţătura şi perseveraţi în ceea ce v-aţi ales drept ţel. Întrebaţi deschis asupra temeiului a tot ce vă interesează şi chibzuiţi cum e mai potrivit înainte de a acţiona[1]. În asta se află **Ren** — Omenia[2]."

1. Sînt revăzute, în continuarea pasajului anterior, elementele-cheie ale procesului învăţării (**xue**): **bo xue** — acumularea de cunoştinţe pînă la erudiţie, **du zhi** — mobilizarea puternică a voinţei, **qie wen** — iscodirea deschisă asupra întrebărilor (ca temeinice) şi **jin si** — chibzuirea conform situaţiei, deliberarea la obiect.
2. **Ren zai qi zhong** — „Omenia se află în interiorul acestora", dar nu se rezumă la ele (vezi şi 2.18., 7.15., 13.18., 15.21.).

19.7. Zi Xia spune: „Aşa cum o sută de diverşi[1] meşteşugari în atelierul lor îşi desăvîrşesc fiecare lucrarea, tot aşa şi Omul ales prin studiu atinge Calea[2]."

1. În textul original „o sută", şi cu sensul de „mare diversitate".
2. Cele două părţi ale „zicerii" sînt în perfect balans simetric, ordonînd serii de perechi corelate în plan paradigmatic. Semnalăm între ele verbele specifice celor două planuri: **cheng** — „a împlini" cu obiectul **shi** — „lucrarea practică" şi **zhi** — „a atinge" **Dao** — Calea.

19.8. Zi Xia spune: „Cînd omul obişnuit a greşit, îşi acoperă imediat greşeala printr-un stil meşteşugit[1]."

1. **Bi wen** — literal: „îi trebuie stil ornamentat", adică recurge la diverse artificii pentru a salva aparenţele, pentru a se justifica. Omul ales, dimpotrivă, refuză însăşi justificarea.

A. Waley, care nu este de acord cu interpretarea sintagmei **bi wen** ca „remediere", propune pentru frază un alt raport logic: „Dacă omul de rînd face greşeli, este întotdeauna din cauza gustului excesiv pentru ornament."

19.9. Zi Xia spune: „Omul ales poate fi privit în trei ipostaze[1]: privit de departe e plin de gravitate; de aproape e plin de blîndeţe; cînd îl auzi vorbind e plin de temeinicie."

1. **San bian** — literal: „trei schimbări". Termenul **bian** fiind perechea lui **chang** („performanţă, esenţă") poate fi tradus şi ca „aparenţă", „aspect". Am considerat că este vorba de manifestări din diferite perspective ale esenţei.

19.10. Zi Xia spune: „Un Om ales mai întîi cîştigă încrederea poporului şi abia apoi e în stare să-l conducă. Dacă nu i-a fost obţinută încrederea, poporul, cînd e pus la înfăptuit, se va crede obijduit. Omul ales doar după ce cîştigă încrederea suveranului[1] poate să-şi permită să facă critici. Dacă suveranul nu are deja această încredere, el va socoti că e vorba de insulte."

1. Inexistent în text, reperul suveranului este introdus de exegeză prin depistarea sa ca obiect al criticii.

Topicul pasajului este termenul-emblemă **xin** — „credibilitatea", considerat de data aceasta ca element esenţial al guvernării.

19.11. Zi Xia spune: „Cînd este vorba de Marile Virtuţi[1] nu se îngăduie încălcările, pe cînd cu Micile Virtuţi[1] se îngăduie ajustările."

1. **Da De** — Marile Virtuţi (Omenia, Loialitatea, Pietatea filială, Credibilitatea) „au limite netransgresabile", exprimare realizată ca şi în cazul verbelor prin lexeme conotate spaţial. Despre Micile Virtuţi (**Xiao De**), se afirmă că se poate „ieşi" (**chu**) sau „intra" (**ru**) în teritoriul lor, marcîndu-se o permisibilitate a încălcării limitelor.

S-ar putea ca textul să propună o perspectivă pur semantică, adică să fie vorba chiar de intensiunea termenilor care sînt emblemele Virtuţilor. „Corectarea numelor" care redau Marile Virtuţi ar putea consta în restabilirea integrităţii lor intensionale, fără „intrări" sau „ieşiri".

19.12. Zi You spune: „Pe discipolii lui Zi Xia dacă-i pui să mături sau să cureţe, să vină cînd sînt chemaţi

şi să răspundă cînd sînt întrebaţi sau să primească şi să petreacă pe cineva, se descurcă bine. Dar astea toate nu-s decît treburi mărunte. Dacă e vorba de lucrurile esenţiale, ei bine pe astea nu le-au învăţat. Se poate aşa?"

Auzind, Zi Xia: „Vai, vorbele lui Zi You sînt greşite! Cînd Omul ales învaţă Calea, ce trebuie transmis mai întîi şi ce mai apoi explicat? Este ca şi cu arborii şi plantele: trebuie să le distingi după soi şi după specie[1]. Calea pe care o învaţă Omul ales nu poate fi hotărîtă oricum, la întîmplare. Dar cel ce ştie să deosebească începutul şi sfîrşitul, şi cum se face trecerea de la mic la mare, nu poate fi decît Înţeleptul[2] cu minte clarvăzătoare."

1. În loc de dificila strategie a stabilirii a ceea ce este principal şi ce este secundar, prin comparaţia cu regnul vegetal. Zi Xia propune o interesantă metodă de categorizare în două etape: „prin micile diferenţe" (**yi bie**) se ajunge la „delimitările esenţiale" (**qu**). Am propus această interpretare personală (o perspectivă de categorizare) a secvenţei în care se face comparaţia cu arborii şi plantele în urma cercetării metodei gînditorilor chinezi din acea perioadă, foarte preocupaţi de stabilirea „diferenţelor" şi „asemănărilor" pentru a face categorizări. Ne deosebim astfel de soluţiile exegezei care sugerează ideea diversităţii ca mărime sau a unei diferenţe de adecvare circumstanţială, şi care ne-au părut neconcludente şi fără a aduce coerenţa necesară pasajului.

Părerea lui Zi Xia este că de fapt etapele Căii (procesul de transmitere a Învăţăturii) nu pot fi stabilite linear, că ele se imbrică, sînt în raport de interdependenţă, deci că lucrurile mici pe care le fac discipolii pot foarte bine să presupună lucrurile esenţiale.

Pasajul pare o încercare de a legitima ideea unui ritualism interior (secundar) tehnicist, poate ca răspuns la criticile aduse confucianismului ulterior tot mai formal.

2. **Sheng** — Înţeleptul, cel care s-a născut cu cunoaşterea (vezi 16.9.).

19.13. Zi Xia spune: „Cînd slujeşti într-o dregătorie şi-ţi mai rămîne forţă, dedică-te studiului. Dacă, dedicat studiului, îţi mai rămîne forţă, du-te şi slujeşte ca dregător[1]."

1. Între **shi** („a sluji ca dregător"), compus grafic din cheia semantică „om" și foneticul „shi" — cărturar, și **xue** („a studia") este o relație de interdependență.

19.14. Zi You spune: „Doliul trebuie să se oprească la menirea de a exprima durerea, la nimic altceva[1]."

1. Referire la manifestările exagerate ale pietății filiale din perioada de doliu, care ar putea dăuna sănătății. Cronicile tîrzii din vremea dinastiei Han consemnează asemenea cazuri de manifestare exterioară a pietății filiale, precum fiii care refuză funcțiile publice ca să se ocupe de bătrînii lor părinți pe moarte, fiii care se mutilează pentru a-și hrăni părinții din propria carne, nebunia la decesul părinților și altele. Aceste manifestări extreme funcționează ca un cod de comportament menit să atragă atenția asupra protagoniștilor, să semnaleze public pietatea filială, căci ea servește drept parametru în selectarea și recrutarea marilor dregători.

19.15. Zi You spune: „Prietenul meu Zi Zhang poate fi socotit de un talent ce cu greu se poate egala. Și totuși n-a atins **Ren** — Omenia[1]."

1. Vezi finalul 14.1.

19.16. Maestrul Zeng spune: „Cînd ești cu Zi Zhang, el are o măreție ce copleșește toată adunarea[1]. Cu greu mai poți să atingi, alături de el, Virtutea."

1. Adjectivul **tang**, repetat în poziția A a frazei nominale (de tip **A hu B ye**), se transformă în predicat descriptiv emfatizat, cu valoare intensivă.

19.17. Maestrul Zeng spune: „L-am auzit pe Maestrul Kong că spunea: «În mod obișnuit omul nu dă la iveală în întregime ceea ce în suflet ascunde. Numai cînd, îndoliat, părinții și-i plînge[1].»"

1. Neexteriorizarea sentimentelor, pudoarea și decența confucianiste care previn sentimentalismul ieftin și preferă durerea sau bucuria reținută, fac concesii în cazul morții părinților.

19.18. Maestrul Zeng spune: „Am auzit de la Maestrul Kong: «Pietatea filială a domnului Meng Zhuan[1] o pot și alții imita. Dar felul în care el nu i-a schimbat

tatălui după moarte demnitarii şi i-a continuat guvernarea[2] e greu de imitat.»"

1. Fiul lui Meng Xian, mort în 554 a.Chr., mare demnitar din regatul Lu.
2. Respectarea fidelă a prescripţiilor perioadei de doliu.

19.19. Cînd Meng Sunshi îl numeşte pe Yang Fu[1] într-un post de judecător, acesta îi cere lui Zeng Zi ajutor. Zeng Zi spune: „De mult timp cei care conduc au pierdut dreapta Cale şi poporul e lăsat de capul lui. Cînd vei scoate la lumină adevărul[2] fii compătimitor şi nu triumfător[3]."

1. Discipolul lui Zeng Zi.
2. **De qi qing** — „judecarea unor situaţii ca pedepsitor".
3. Actul justiţiar trebuie să fie însoţit de tristeţea (**ai**) pe care o dă cunoaşterea cauzelor şi nu de jubilarea (**xi**) în faţa triumfului dreptăţii.

19.20. Zi Gong spune: „Regele Zhou Xin[1] era rău, dar nici chiar atît pe cît se spune. De aceea Omului ales nu-i place să locuiască în josul apei.[2] Pentru că după aceea tot ce în lume e rău se adună pe capul său[3]."

1. Vezi 18.1.: tiranul Zhou Xin.
2. **Ju xia liu** („a locui în josul apei"), sintagmă în care cuvîntul **xia** — „inferior" nu este compatibil cu postura Omului ales.
3. Şuvoiul rumorii opiniei publice îşi adună reziduurile asupră-i, aidoma unui rîu. „A nu locui în josul apei" îşi deconspiră sensul de „a nu fi la îndemîna bîrfei", „a avea o purtare ireproşabilă şi distantă".

19.21. Zi Gong spune: „Greşelile Omului ales sînt ca eclipsele de soare şi de lună. Cînd greşeşte, toată lumea-l zăreşte, şi toată lumea se uită la el cu admiraţie, cînd o ia pe calea cea bună."

19.22. Gong Sunchao din regatul Wei[1] îl întreabă pe Zi Gong: „Dar Zhong Ni[2] de unde are Învăţătura?"

Zi Gong răspunde: „Vechea Cale a regilor Wen şi Wu[3] nu s-a pierdut, ci s-a păstrat între oameni pe pămînt. Omul ales superior[4] posedă miezul ei[5]. Cel care nu este aşa ajunge să ştie doar o parte neînsemnată[5]

din ea. Dar Calea regilor Wen şi Wu se află peste tot în lumea asta. Cum atunci Maestrul Kong să nu fi ajuns s-o înveţe? Şi de ce i-ar fi trebuit un Maestru[6] ca să i-o predea?"

1. Pentru că sînt mai multe personaje cu acest nume s-a specificat locul de baştină al acestui personaj despre care exegeza nu dă alte date.
2. Numele lui Confucius.
3. Modelul guvernării înţelepte care instaurează Ordinea.
4. **Xian zhe** – „Omul ales remarcabil", echivalat de unele traduceri cu Înţeleptul, în opoziţie cu **bu xian zhe** – „cel ce nu este Om ales superior".
5. **Zhi qi da zhe** – „cunoaşte partea ei măreaţă, importantă", în comparaţie cu **zhi qi xiao zhe** – „cunoaşte partea ei mică, neînsemnată".
6. **Chang shi** – „profesor permanent", un Maestru oficial. Confucius nu are nevoie de un asemenea Maestru, căci el a redescoperit singur vechea Cale şi s-a instituit transmiţător al ei, cel care „o reînvie".

19.23. Shusun Wushu[1] le spune la Curte marilor demnitari: „Zi Gong l-a întrecut pe Maestrul său Zhong Ni."

Zifu Jingbo[2] îi transmite asta lui Zi Gong.

Zi Gong spune: „E ca şi cu zidul care încăperile înconjoară. Peste zidul meu scund pînă la umăr, privind din afară, poţi lesne descoperi frumuseţea ce-o ascund camerele din interior. Zidul Maestrului Kong are 20 de coţi înălţime şi dacă nu ştii unde-i poarta, nu poţi ghici măreţia templului strămoşilor şi splendoarea multelor sale încăperi n-o poţi afla. Puţini sînt cei care i-au descoperit intrarea. Vezi deci de ce vorbele spuse de domnul Shusun sînt aşa[3]."

1. Mare nobil din regatul Lu, numit şi Chuan Chou, cunoscut ca dregător, în jurul anului 500 a.Chr.
2. Vezi 14.38.
3. Shusun n-a atins cunoaşterea „intrării" în interiorul învăţăturii Maestrului Kong şi s-a oprit la aceea mai accesibilă a lui Zi Gong, aşa că e firesc să i se fi părut că acesta este superior (în limitele puterii sale de a evalua doar ceea ce cunoaşte).

19.24. Shusun Wushu îl vorbea de rău pe Maestrul Kong. Zi Gong spune: „Oricum, Maestrul este deasupra unor asemenea fapte. Înţelepciunea celorlalţi oameni aleşi se aseamănă cu un deluşor ce se poate urca. Maestrul Kong se aseamănă în măreţia sa cu soarele şi cu luna. Încercaţi a le ajunge! Cine vrea să le stingă lumina nu le poate atinge. Cel care o face arată că el însuşi nu-şi cunoaşte măsura."

19.25. Chen Ziqin[1] îi spune lui Zi Gong: „Sînteţi prea modest. Oare chiar nu l-aţi întrecut pe Maestrul Kong?"

Zi Gong: „Omul ales poate să-şi arate printr-o singură vorbă ştiinţa. Şi tot aşa, printr-o singură vorbă neştiinţa îşi poate arăta. Trebuie deci să-şi cumpănească vorba. Calităţile Maestrului Kong nu se pot egala, aşa cum nu te poţi cocoţa în cer cu scara. Dacă ar fi avut Maestrul Kong prilejul de a guverna în regat sau de a fi demnitar în familiile nobile, s-ar fi împlinit, cred, ce se spune că ar fi dorit[2]: să-i ridice pe oameni, şi ei să stea drept, cu demnitatea ce li se cuvine[3]; să-i îndrume pe Calea cea dreaptă, şi ei să meargă pe ea; să le-o dăruie şi ei să primească Armonia; să-i încurajeze şi ei să-şi adune laolaltă puterea; iar pe el să-l glorifice cît trăieşte, iar cînd moare să-l plîngă. Cine ar putea într-o astfel de măreţie pe Maestrul Kong să-l ajungă?"

1. Personaj în legătură cu care exegeza nu face precizări decît referitoare la prenumele său — Kang.
2. Elogiul discipolului lasă să răzbată ecoul nemulţumirii Maestrului Kong care se dorea nu doar un mentor, ci şi conducător al acţiunilor, în dorinţa de a-şi pune el însuşi în aplicare modelul conducerii înţelepte. Acel **suo wei** din text („aşa cum se spune", „aşa cum se defineşte") reprezintă chiar acest model expus cu alte prilejuri de Confucius.
3. **Li** — „a sta drept", cu credinţa recuperării poziţiei demne în lume.

Capitolul 20

YAO YUE

[DESPRE SPUSELE CELOR VECHI*]

20.1. Yao[1] spune:

„O, Shun[1], Cerul asupra ta a lăsat
onoarea de a fi încoronat!
Domneşte în Centrul lumii cu credinţă!
Dacă supuşii dintre cele Patru mări
vor ajunge în nimicnicie,
Dreptul pe care ţi l-a dat Cerul
pe veci pierdut să fie!"

Shun, şi el, tot cu aceste vorbe l-a înscăunat pe Yu[1].

Împăratul Tang[2] spune: „Eu, nevrednicul Tang, îndrăznesc să sacrific un taur negru drept ofrandă. Şi spun limpede în faţa măreţului stăpîn al Cerului[3]:

Pe cei care vor săvîrşi crime nu-i voi cruţa;
Slujitorilor tăi n-o să le-acopăr faptele rele,
Pentru că tu, cu inima ta luminată, le cunoşti pe toate cele.
Dacă eu însumi voi fi vinovat,
Pedeapsa doar asupră-mi şi nu
asupra supuşilor mei să se abată!
Iar dacă ei vor greşi, asupra mea
să se-ntoarcă vina lor toată!"

Mari nobili[4] avu dinastia Zhou care îi făcu pe cei buni să se înavuţească.

---

* Acest capitol cuprinde fragmente lipsite de legătură între ele, cu un conţinut şi o exprimare care le apropie de *Shu Jing (Clasica Istoriei)* (edictele primilor suverani şi sfaturile adresate de miniştrii înţelepţi). Sînt probabil mostre de texte pe care se învăţa în şcoala lui Confucius şi s-ar putea să fi fost incluse în *Lun yu* ca exemple, ca modele pentru „seminarii".

Regele Wu[5] spune:
„Deşi cei din familia Zhou îmi sînt rude
tot nu fac cît cei cu Virtute.
Dacă poporul greşeşte,
doar eu să fiu cel care ispăşeşte.
Să reglementăm atent greutăţile şi măsurile,
Să refacem dregătoriile părăsite
Şi puterea guvernării în tot Imperiul
se va transmite.
Să refacem regulile distruse,
Să restabilim domniile întrerupte,
Să-i ridicăm pe cei ce-au fost îndepărtaţi[6],
deşi merituoşi,
Şi oamenii de peste tot îşi vor întoarce
inimile către noi[7]
şi ne vor urma bucuroşi."

Ceea ce este important: poporul, hrana, doliul, sacrificiile[8].

„Îngăduinţa şi înţelegerea
fac să te sprijine mulţimile.
Buna-credinţă face poporul devotat.
Lucrarea iscusită aduce împlinirea,
Dreptatea aduce poporului fericirea[9]."

1. Împăraţi legendari (vezi 18.18., 18.19., 18.20., 18.21., 15.5.).
2. Fondatorul dinastiei Shang.
3. **Shang Di**, suveranul ceresc cu proprietăţi umane, existent în credinţele perioadei anterioare dinastiei Zhou.
4. În original, **da lai** — nobili stăpînitori de mari feude.
5. În text nu este marcat vorbitorul, exegeza considerînd însă că este vorba de regele Wu, fondatorul dinastiei.
6. În original, **ju yi min** — „să-i ridicăm pe cei plecaţi", conform comentariilor: „cei retraşi din funcţii".
7. **Gui xin**, literal: „a-şi întoarce inimile", echivalat de noi prin explicitare ca „a sluji cu credinţă şi participare". Verbul **gui** („a întoarce", „a se întoarce") a fost interpretat de noi împreună cu obiectul „inimă" cu sensul de „a urma domnia", „a adera conştient şi cu simpatie la guvernare".
8. Termenii enumeraţi sînt: **min** — „popor", **shi** — „hrană", **sang** — „doliu" şi **si** — „sacrificii".

9. Termenii emblematici ai virtuţilor unui bun suveran: **kuan** — îngăduinţa, deschiderea; **xin** — buna-credinţă; **min** — ingeniozitatea; **gong** — punctul de vedere obiectiv, tratamentul egal şi drept al întregii colectivităţi.

Toate aceste citate sînt cuvinte solemne ale împăraţilor la ritualul de încoronare, cînd aceştia luau în mod simbolic asupra lor crimele supuşilor.

20.2. Zi Zhang îl întreabă pe Maestrul Kong: „Ce trebuie să faci ca să poţi guverna cu temei[1]?"

Maestrul răspunde: „Să cinsteşti cele cinci Virtuţi şi să scapi de cele patru purtări rele[2]."

Zi Zhang: „Care sînt cele cinci lucruri de preţ?"

Maestrul: „Omul ales să fie generos, dar nu risipitor; să aibă dorinţe, dar nu nemăsurate; să-i facă pe oameni să muncească, dar fără să-i obijduiască; să se preţuiască pe sine, dar să nu fie plin de mîndrie; să fie temut, dar să nu ajungă la tiranie."

Zi Zhang: „Cum să fii generos, fără să risipeşti?"

Maestrul: „Dacă-i pui pe oameni să facă ceea ce le e tuturor de folos şi-i faci să aibă şi profit[3], nu înseamnă că i-ai făcut să cîştige fără să fi risipit? Dacă le dai de făcut lucruri pe care le pot împlini, cum i-ai mai putea obijdui? Şi dacă eşti stăpînit de dorinţa de Virtute, cum ai mai putea rîvni la lucruri mărunte? Omul ales se poartă la fel şi cu cei puţini şi cu cei mulţi, şi cu cel puternic şi cu cel neputincios. Asta nu-nseamnă că se preţuieşte pe sine fără a fi vanitos? Omul ales e îmbrăcat corect[4] şi ţinuta sa care impune respectul îi face pe oameni să-i ştie de frică. Asta nu-nseamnă că e temut fără să fie crud?"

Zi Zhang întreabă: „Dar care-s cele patru rele de care trebuie să te fereşti?"

Maestrul răspunde: „Să nu dai oamenilor mai întîi învăţătura şi să-i pedepseşti cu cruzime, — ceea ce se cheamă teroare[5]. Să nu-i sfătuieşti la început asupra celor ce au de făcut, şi să le ceri să facă repede şi mult, — ceea ce se cheamă tiranie[6]. Să nu dai porunci neclare, întîi îngăduitoare, apoi din cele ce nu rabdă amînare, — ceea ce se cheamă hărţuiala jefuitorului. Şi, în sfîrşit, să te fereşti să nu-i dai omului nici bruma ce i se cuvine, — ceea ce se cheamă abuzul dregătorului[7]."

1. Verbul **cong** („a urma") din sintagma **cong zheng** („a guverna cu temei") este folosit aici adverbial cu sensul de „adecvat situaţiei reale", „pornind de la fapte". Unii traducători nu îl interpretează adverbial sau pur şi simplu îl omit.
2. **Wu Mei** — Cele cinci (lucruri) frumoase, şi **si E** — Cele patru rele sau racile. Echivalarea frumosului cu Virtutea conduce la suprapunerea confucianistă a eticului cu esteticul.
3. Cuplurile antonimice de tip **însuşire/defect**: **hui** („generos") şi **fei** („risipitor"), **yu** („a dori") şi **tan** („a se lăcomi") sînt ordonate în structuri adversative de tipul **A er bu B** („A dar nu B"). Virtuţile descrise în această strategie servesc idealului confucianist de armonizare a individualului cu generalul.
3. **Li** — profit, cîştig material. Termenul este reevaluat în acest pasaj prin propunerea unui cîştig fără cheltuieli, prin comprimare şi dublă eficienţă.
4. **Yi guan** — „cu veşminte şi bonetă de ceremonie".
5. În traducerea Celor patru rele am procedat explicativ, păstrînd structura definiţiei specifică *Analectelor*.
6. Termenul **bao** („tiranie") este reluat de Meng Zi în „Calea tiranilor" opusă „Căii regilor buni".
7. **You si**, formulare explicată de exegeză drept comportamentul necruţător al micilor funcţionari, al cărturarilor parveniţi.

20.3. Maestrul spune: „Dacă nu cunoşti Datul Cerului, nu te poţi socoti Om ales. Dacă nu cunoşti Riturile, nu-ţi poţi găsi locul în lume. Dacă nu cunoşti arta vorbirii, nu poţi cunoaşte nici oamenii[1]."

1. **Bu zhi yan, wu yi zhi ren ye**. Ultima frază din *Analecte*, ca o încununare a tuturor sentinţelor, constă în această proclamare a puterii discursului. Arta „numirii", a definiţiilor şi a dialogului, întreaga strategie discursivă reprezintă modelul optim de a folosi aparenţa, forma, pentru a avea acces la esenţă, ştiinţa de a face distincţii şi categorizări. Nu întîmplător *Lunyu (Analectele)* este şi prin titlu o dezbatere întru eficienţă asupra celor spuse, ea însăşi o probă elocventă a discursului eficient, a modului cum vorbirea se transformă în acţiune.

Glosar de termeni*

Běn Esenţa; Temeiul; Rădăcina; Matca
Bì Ceea ce este comparabil, a compara; Ceea ce este parţial
Bī A se îndepărta. (În opoziţie cu **jìn** — „a se apropia")
Bié Diferenţa, a diferenţia. (Echivalent parţial cu **qu** — „deosebirea esenţială")
Bó xué Erudiţia; A-şi extinde sfera studiului
Bù (prefix negativ cu care se formează termenii antonimici)
bú yù A nu dori, nedorinţa
bù xìng A nu reacţiona; A rămîne de neclintit
bù gǎi De necorectat; De neschimbat
bù yōu A nu fi nefericit
bú jù A nu fi înspăimîntat
bú huò A nu avea îndoieli; A nu fi nehotărît
Chén Supusul; Demnitarul slujitor al Principelui
Jun shi Chen, Chen shi Jun „Principele îl determină pe Supus să facă, Supusul înfăptuieşte pentru Principe" (12.11.)
Chéng Sinceritatea (adevărul obiectiv firesc şi sincer). (În lucrarea *Zhong Yong:* perfecţiunea înnăscută sau dobîndită, principiu cosmic, factor de unitate şi armonie între Cer şi Pămînt)
Chǐ Ruşinea (conştiinţa abaterii de la Norma de conduită)
Cóng A urma tradiţia
Cōng A fi ager
Chuán A transmite, a propaga tradiţia
Dào Principiul suprem al Ordinii; Legea maximă a Armoniei; Calea; Modelul; Metoda

---

* Glosarul cuprinde cei mai importanţi termeni ai textului (termeni referitori la principiile sistemului de gîndire confucianist şi la atributele Omului ales, precum şi o serie de verbe de evaluare şi performare) dintre care o mare parte capătă statut de concepte.

you Dao ze „a avea principiul Dao" (8.13.)
Zhi Dào Calea dreaptă (opusă „căii ocolite" — **Wan Dao**)
Wān Dào Calea ocolită, piezişă
Móu Dào Lucrarea lui Dao
Dào Dé Virtutea supremă (principiul suprem în manifestările sale)
Dé Virtutea (ca forţă de manifestare a Principiului; forţă interioară cu valoare magică, opusă „forţei fizice" — **Li**)
Dá A atrage Valoarea supremă (verb al depăşirii de sine, al desăvîrşirii); A avea putere de pătrundere
Dà Dé Marile Virtuţi
Dà lún Codul moral; Legea relaţiilor interumane
Dà Móu Marele Plan; Marea Lucrare (în opoziţie cu **Xiao Shi** — „lucrările mărunte". Vezi şi **Mou Dao** [*supra*])
Dì Respectul pentru fratele mai mare. (Variantă: **Ti**)
Di zi Învăţăcel; Discipol
Dòng Dinamismul; Mişcarea (vezi **Hai** [*infra*])
È A nu fi bun; A fi de dispreţuit, de condamnat
Gāng A fi de o mare fermitate
Gǎi A corecta; A transforma (în bine)
Gōng A fi politicos
Gǔ Ceea ce este vechi; Cărţile vechi
Guài Lucrurile ciudate, stranii, anormale
Guǐ Spiritele inferioare; Duhurile; Demonii
Guò A depăşi limita; A întrece măsura
Hǎi Marea; Calea cîştigului vulgar (Metafora egoismului); Spaţiul „omului întreprinzător" — **Zhi zhe** a cărui calitate este „dinamismul" — **dong**. (În opoziţie cu **shan** — „muntele")
Hào A fi bun; A fi plăcut; A aprecia (Verbul principal al evaluării, în opoziţie cu **e** „a nu fi bun" [*supra*])
Hào gǔ A iubi ceea ce este vechi
Hé Armonia; Ordinea
He wei gui „Armonia e cea care dă (Ritului) preţuirea cea mare" (1.12.)
Hé A fi potrivit, adecvat
Huì A fi mărinimos, mărinimia
Huò A fi îndoit, îndoiala; A fi nehotărît
biàn huò A-şi recunoaşte rătăcirea
bú huò A nu avea îndoieli; A avea încredere în funcţionarea Modelului Maxim
Jì A oficia sacrificiile

Ji ru zài Oficierea sacrificiilor cu maximă implicare („ca şi cum spiritele ar fi de faţă")
Jiān A fi simplu şi apropiat de popor
Jiāo A învăţa pe cineva; A instrui
Jiǎo Intoleranţa, a fi intolerant
Jìn A se apropia (Verb al modalizării spaţiale)
Neng jin qu bi „Pentru a te apropia, trebuie să reuşeşti a te îndepărta" (6.30.)
Jìng A fi pătruns de respect; Gravitatea calmă (postura rituală a spiritului); Seriozitatea şi respectul de sine în acţiune; Disciplina interioară
Jìng Staticul; Nemişcarea
Jūn Zi Omul ales; Omul nobil; Omul superior (Sinonime: **xian zhe**; **shang she**); Principele
Kuān A avea putere de cuprindere şi de înţelegere; Toleranţa
Kuáng A fi lipsit de măsură; Nebunia
Lái Viitorul
Lè A se bucura, bucuria (prin aprecierea frumosului); Plăcerea estetică
Yuè Muzica (Modelul superior de Ritualizare; una din „Cele şase Arte" — **Liu Yi**)
Lǐ Riturile (cele religioase şi normele de comportare) (Regula performării cu respect ierarhic şi măsură)
fù Lǐ A reface Riturile
ke ji fu Li „Supune-te pe tine şi Riturile se vor reface de la sine" (12.1.)
xué Lǐ A învăţa Riturile (Modelul Ritualizării)
Bu xue Li wu yi li „Dacă nu înveţi Riturile, nu poţi sta demn în lume" (16.13.)
fēi Lǐ A fi fără Rit (fără Regulă, fără Cod, fără Model de comportare)
Fei Li wu shi, fei Li wu ting „Fără Rit nu privi, fără Rit nu asculta
Fei Li wu yan, fei Li wu dong „Fără Rit nu vorbi, fără Rit nu făptui" (12.1.)
Lì A sta în poziţie fermă; A-ţi fixa poziţia în ierarhia socială; A fi demn în lume
Lì Forţa fizică (inferioară forţei spiritului)
Lì Profitul egoist; Interesul personal
Liàng A fi credibil
Liù Yì Cele şase Arte
Luàn Dezordinea; Haosul (în opoziţie cu **He** — „Armonia") (*supra*)

Měi Frumosul (Echivalent cu Binele şi Înţelepciunea); A înfrumuseţa; A desăvîrşi
Mǐn Zelul; A fi plin de zel
Mín Poporul; Mulţimea; Cei mulţi
Mìng Datul; Înscrisul; Programul; Soarta (Limita alegerii libere)
si sheng you Ming „Viaţa şi Moartea au Datul lor" (12.5.)
Móu Dào Vezi **Dao**
Nán miàn A sta cu faţa la sud (Postura rituală corectă)
Nèi Interior, interiorul (Parametru al modernizării spaţiale, echivalent cu **shang** — „superiorul". Are drept metaforă **shi** — „sala interioară". Antonim: **wai** — „exteriorul")
Qū Deosebirea esenţială (Vezi **Bie**)
Ràng Cedarea; Deferenţa; A te retrage în faţa celuilalt
Rén Omul
Rén Dào Calea Omului (Modelul cultural al Omului ca om social)
Rén Comportamentul uman superior; Virtutea supremă a Omeniei (libertatea asumată a alegerii)
Rén Zhě Cel omenos
wo yu Ren si Ren zhi yi „Ajunge să doresc Omenia şi Omenia apare" (7.29.)
bù Rén A fi lipsit de Omenie
Ren er bu Ren „Să fii Om şi să n-ai Omenie" (3.3.)
Rú Cărturarul (cu funcţie pedagogică, social-politică şi administrativă, care este instruit cu scrierile clasice şi se exprimă în limbaj ales) (Numele generic al confucianiştilor)
Qīng A fi sincer, transparent
Sè Aparenţa; Aspectul exterior
Shàn Binele; A fi bun (În opoziţie cu **bu shan** — „a avea defecte")
Shan yu ren jiao „A fi bun în a stabili relaţii cu ceilalţi" (5.17.)
shàn rén Omul bun; Omul superior
Shan ren zhi Dao „Calea Omului superior" (11.20.)
Shān Muntele (Spaţiul predilect al Înţeleptului a cărui calitate este „staticul" — **jing**)
Shàng zhě Omul superior
Shéng Spiritele superioare; Divinităţile
Shèng Înţeleptul (Cel care are cunoaşterea dată şi echilibrează „datul Cerului" cu alegerea Omeniei superioare)
Shi Plinul; A fi plin (a avea referent concret, substanţial) (În opoziţie cu **xu** — „vidul, a fi vid")

Shi Intelectualul (provenit din mica nobilime)
wén shi Cărturarul (specializat în anale); Scribul
Shù A povesti; A reproduce (Verbul transmiterii, specific practicii intelectuale confucianiste)
Shù Reciprocitate; Solidaritate rituală; Deschidere şi receptivitate
Shùn A urma; A se conforma
Sī A gîndi; A reflecta (A verifica valorile conform codului moral); Gîndire pură, neaplicată
jìn sī A gîndi aplicat, la obiect
Sūn Pierdere
Sūn A atenua (Referitor la vorbire)
Tiān Cerul; Instanţa Supremă (Planul superior, reperul evaluărilor)
Fu gui zai Tian „Bogăţia şi cele de preţ se află la Cer" (12.5.)
Tiān Dào Modelul Cerului
Tiān Mìng Datul Cerului (Model înscris în firea omului); Menirea omului pe pămînt
Zhi Tian ming „A cunoaşte datul Cerului" (2.4.)
Wáng Regele; Monarhul (care acţionează prin forţa Virtuţii) „Regii buni" (13.12.)
Wǎng Trecutul
Wài Exteriorul; Aparenţa; Formalul; Factualul (Metafora **tang** — „holul exterior")
Wén A fi rafinat, cult; Rafinament
wén zhāng Codul cultural scris
gŭ wén Cărţile vechi
Wén A asculta; A auzi
Wen Dao „Revelarea Căii" (4.8.)
Wū A nu fi (ca prezenţă pozitivă în zona aparenţei); A nu avea (Negaţie ontologică)
wū Dào A nu avea Principiul
wū Wéi A nu acţiona ostentativ; Spontaneitatea; Forţa morală (care se manifestă de la sine)
wū yán A nu folosi comunicarea prin cuvinte
wū yù A nu dori (în sens egoist)
wū xìn Lipsit de credibilitate
Xián zhě Omul ales (Vezi şi **Jun zi**)
Xiào Respectul (pentru cel superior ierarhic)
Xiǎo Mic; Inferior
Xiǎo rén Omul inferior; Omul de rînd
Xiǎo shi Vezi **Da Mou**

Xiè rén A fi meşter în arta argumentaţiei
Xīn Noul
Xìn Credibilitatea; Probitatea; A avea încredere; A prezenta încredere
Xīn Mintea-inimă
Xìng Firea omului; Natura omenească
Xing xiang jin ye xi xiang yuan ye „Firea oamenilor îi apropie, învăţătura îi îndepărtează" (17.2.)
Xíng A acţiona (actul care probează Virtuţile)
Ting qi yan guan qi xing „Îi asculţi vorbele şi-i cercetezi faptele" (5.10.)
Xíng Pedeapsa
Xiū A cizela; A modela (proces formativ)
xiū jǐ A se cizela pe sine
Xū Vid, vidul (spaţiul dezlocuit; lipsa de substanţial)
Xué A învăţa (spontan); Învăţătura
xué wén A studia scrierile clasice
Yán Vorba; Vorbirea
Yan bi you zhong „Vorba să aibă centrare (să aibă obiect, să fie aplicată, să aibă miez" (11.14.)
Ting qi yan xin qi xing „Îi asculţi vorbele şi acorzi credit faptelor" (5.10.)
qiǎo yán Vorbele meşteşugite
yǎyán A te exprima elegant; Vorbirea model
Yǎng A creşte pe cineva, a-i asigura strictul necesar; A educa
Yì Dreptatea; Echitatea; A servi ceea ce corespunde interesului colectiv (în opoziţie cu **Li** — „profitul")
Yì Cîştigul; Folosul (în opoziţie cu **sun** — „pierderea")
Yì A fi talentat; Arta
Yǐn A se ascunde; A se retrage; Interiorizarea; Discreţia
yǐn zhě Cei retraşi din lume; Ermiţii
Yǒng A fi îndrăzneţ, curajos; Curajul
Yǔ A fi împreună, alături (în opoziţie cu **ju** — „a păstra distanţa")
Yǒu A exista (prezenţa pozitivă în planul aparenţei); A avea
yǒu Dào A avea Principiul (**Dao** manifest)
You chi qie ge „A avea ruşine şi a se comporta după lege" (2.3.)
Yóu Prietenia
Yú A fi prost; Prostia
Yù A dori; Dorinţa (care influenţează în mod negativ voinţa şi acţiunea)

Yuē A fi reţinut (Sinonime: **jin** — „comportament reţinut"; **jian** — „moderaţie; economie"; **jie** — „cumpătare")
Zhēng A sta drept; Rectitudinea; A corecta; Corectitudinea; Adecvarea
zhēng míng Corectarea numelor
You Dao er zheng „Cu (Principiul) **Dao** te poţi menţine pe drumul drept" (1.14.)
Zhèng A guverna; A se stăpîni
Zhì Voinţa (forţa interioară a personalităţii)
dū zhì Mobilizarea voinţei
Zhī A şti; A cunoaşte (prin mintea-inimă); Cunoaşterea (intelectual-sensibilă); A recunoaşte (ca valoare)
Ren bu zhì „A nu fi recunoscut de oameni" (1.1.)
xiǎo zhī Cunoaşterea măruntă, inferioară (în opoziţie cu **da shou** — „marea investitură")
zhī zhě Omul inteligent; Omul întreprinzător
Zhī Drept; Vertical; A fi drept (în opoziţie cu **wong** — „strîmb")
Zhì Natura (Antonimul „culturii" — **wen**)
Zhōng Mijlocul (ca reper al modalizării spaţiale); Mijlocul (ca moderaţie) (în lucrarea *Zhong Yong:* starea de armonie şi de echilibru) (Sinonim cu **heng** — „constanţa")
Zhì A fi înţelept; Înţelepciune
Zhōng Loialitatea; Credinţa; Integritatea
Zhōu Întregul (Antonim: **bi** — „comparabilul, parţialul")
Zhuī A urma; A merge pe urmele cuiva

Indice de nume

Ai (Gong), numele postum al lui **Ji Jiang**, prinţul regatului Lu: 2.19; 3.21; 6.3; 12.9; 14.21.
Ao, corăbier, personaj mitic: 14.5.
Bi Gan, nobil din familia regală (dinastia Shang): 18.1.
Bi Xi, nobil din regatul Jin: 17.7.
Bo Da, cărturar: 18.11.
Bo Kuo, cărturar: 18.11.
Bo Niu sau **Ran Boniu**, discipol, supranumit **Ran Geng**: 6.10; 11.13.
Bo Shang, discipol, *vezi* **Zi Xia**.
Bo Shi, nobil din regatul Qi: 14.9.
Bo Yi, personaj istoric: 5.23; 7.14; 16.12; 18.8.
Bo Yu, supranumele lui **Kong Li**, fiul lui Confucius: 11.8; 16.13; 17.10.
Chai, *vezi* **Zi Gao**.
Chang Ju, ermit daoist: 18.6.
Chen Hengzi, nobil din regatul Qi: 14.21.
Chen Kang, discipol, supranumit **Zi Qin**: 1.10; 16.13.
Chen Sihai, demnitar din regatul Chen: 7.30.
Chen Wenzi sau **Chen Xuwu**, ministru din regatul Qi: 5.19.
Chen Ziqin, personaj neidentificat: 19.25.
Chi, *vezi* **Gong Xichi**.
Ci, *vezi* **Duan Muci**.
Cui Zhu, nobil din regatul Qi: 5.19.
Dantai Mieming, discipol, supranumit **Zi Yu**: 6.14; 11.3.
Ding, numele postum al lui Ji, prinţ al regatului Lu: 3.19; 13.15.
Duan Muci, *vezi* **Zi Gong**.
Fan Chi sau **Fan Xu**, discipol, supranumit **Zi Chi**: 2.5; 6.22; 12.21; 12.22; 13.4; 13.19.
Fang Shu, maestru de muzică: 18.9.

Fu Jingbo, nobil din regatul Lu: 14.36.
Gan, maestru de muzică: 18.9.
Gang Sunchao, personaj din regatul Wei: 19.22.
Gao Yao, prim-ministru în timpul domniei împăratului **Shun**: 12.22.
Gong Boliao, discipol, supranumit **Zi Zhou**: 14.36.
Gong Chuo, personaj legendar: 14.2.
Gong Mingjia, demnitar din regatul Wei: 14.13.
Gong Shan Furao, demnitar la curtea clanului Ji: 17.5.
Gong Sunchao, personaj din regatul Wei: 19.22.
Gong Shuwen, nobil din regatul Wei: 14.13; 14.18.
Gong Xichi sau **Gong Xihua**, discipol, supranumit **Zi Hua**: 5.8; 6.4; 7.3; 11.22; 11.26.
Gong Yechang, discipol: 5.1.
Guan Zhong, prim-ministru al regatului Qi: 3.22; 14.9; 14.16; 14.17.
Huan, prinţ al regatului Qi: 14.15; 14.16; 14.17.
Huan Tui, demnitar din regatul Song: 7.22.
Ji sau **Hou Ji**, personaj legendar: 14.5.
Ji Gua, cărturar: 18.11.
Ji Huanzi, nobil din clanul Ji: 18.4.
Ji Kang sau **Ji Sun**, **Ji Shi**, **Kang Zi**, şeful clanului Ji: 2.20; 3.1; 3.6; 6.8; 10.16; 11.7; 12.17; 12.18; 12.19; 14.19; 14.36.
Ji Shi, *vezi* **Ji Kang**.
Ji Sui, cărturar: 18.11.
Ji Sun, *vezi* **Ji Kang**.
Ji Wen, demnitar din regatul Lu: 5.20.
Ji Zi, nobil din timpul dinastiei Shang: 18.1.
Ji Zicheng, nobil din regatul Wei: 12.8; 18.3.
Ji Ziran, nobil din clanul Ji: 11.24.
Jian, prinţul regatului Qi: 14.20.
Jie Ni, ermit: 18.6.
Jie Yu, ermit din regatul Chu: 18.5.
Jing[1] sau **Jing Chujiu**, prinţ al regatului Qi: 12.11; 13.8; 16.12; 18.3.
Jing[2], nobil din regatul Wei: 13.8.
Jiu, prinţ al regatului Qi: 14.16; 14.17.
Ji Zi, nobil din familia regală (dinastia Shang): 18.1.
Kang Zi, *vezi* **Ji Kang**.
Kong Yu sau **Zhong Shuyu**, nobil din regatul Wei, numit postum **Wen**: 5.15; 14.19.

Lao, discipol: 9.7.
Li, *vezi* **Bo Yu**.
Liao, muzician: 18.9.
Lin Fang, nobil din regatul Lu: 3.4; 3.6.
Ling, prinţ al regatului Wei: 14.19; 15.1.
Liu Fang, om de rînd din regatul Lu: 3.4; 3.6.
Liu Xiahui, magistrat: 15.14; 18.2; 18.8.
Meng Gongchuo, politician din regatul Lu: 14.11.
Meng Wubo, nobil din regatul Lu: 2.6; 5.8.
Meng Sunshi sau **Meng Yi**, nume postume ale nobilului **Zhongsun Heiji** din regatul Lu: 2.5; 19.19.
Meng Zhifan sau **Meng Zhice**, personaj istoric: 6.15.
Meng Zhuan, nobil din regatul Lu: 19.18.
Meng Jing, nobil din regatul Lu: 8.4.
Mian, maestru de muzică din regatul Lu: 15.42.
Min Ziqian, discipol: 6.9; 11.3; 11.5; 11.13; 11.14.
Nan Gongkuo sau **Nan Rong**, discipol, supranumit **Zi Rong**: 5.2; 11.6; 14.5.
Nan Zi, concubina prinţului **Ling**: 6.28.
Ning Wu, nobil din regatul Wei: 5.21.
Peng, Înţeleptul Peng: 7.1.
Pi Chen, demnitar din regatul Zheng: 14.8.
Qi Diaokai, discipol, supranumit Zi Kai: 5.6.
Qu Boyu, nobil din regatul Wei: 14.25; 15.7.
Que, muzician: 18.9.
Ran Boniu, *vezi* **Bo Niu**.
Ran Qiu[1] sau **Ran You**, discipol, supranumit **You Qiu** şi uneori **Zi You**: 3.6; 5.8; 6.4; 6.8; 6.11; 7.14; 11.3; 11.13; 11.17; 11.22; 11.24; 11.26; 13.9; 13.14; 16.1.
Ran Qiu[2], personaj neidentificat: 14.12.
Ran You, *vezi* **Ran Qiu**[1].
Ran Yong, discipol, supranumit **Zhong Gong**: 5.5; 6.1; 6.6; 11.3; 12.2; 13.2.
Ru Bei, personaj din regatul Lu: 17.20.
Shao Hu, demnitar din timpul dinastiei Zhou: 14.16.
Shao Lian, personaj istoric: 18.8.
She, nobil din regatul Lu, numit şi Shen Zhuliang: 7.18; 13.16; 13.18.
Shen Cheng, discipol, demnitar din timpul dinastiei Zhou: 5.11.
Shi Shu, demnitar din regatul Zheng: 14.8.
Shi Yu, nobil din regatul Wei: 15.7.

Shun, împărat legendar: 3.25; 6.30; 7.14; 8.18; 8.20; 12.22; 14.42; 15.5; 15.11; 20.1.
Shu Qi, personaj istoric: 5.23; 7.14; 16.12; 18.8.
Shu Xia, cărturar: 18.11.
Shu Ye, cărturar: 18.11.
Shusun Wushu, nobil din regatul Lu: 19.23; 19.24.
Sima Niu, supranumele discipolului **Sima Gong**: 12.3; 12.4; 12.5.
Sun Shi, *vezi* **Zi Zhang**.
Tai Bo, personaj istoric: 8.1.
Tang, împărat înţelept legendar: 12.22; 20.1.
Tuo, nobil din regatul Wei: 6.16; 14.19.
Wang Sunjia, nobil din regatul Wei: 3.13; 14.19.
Wei, prinţul regatului Chu: 7.14.
Wei Shenggao, personaj din regatul Lu: 5.24.
Wei Shengmu, ermit daoist: 14.32.
Wei Zi, fratele tiranului **Yin Zhouxin**: 18.1.
Wen[1], Wen Chonger, prinţ al regatului Jin: 14.15.
Wen[2], strămoşul dinastiei Zhou: 9.5; 19.22.
Wu[1], muzician: 18.9.
Wu[2], fondatorul dinastiei Zhou: 3.25; 8.20; 15.11; 19.22; 20.1.
Wu Mashi, discipol, supranumit **Zi Qi**: 7.30.
Xiang, muzician: 18.9.
Xun, mare demnitar din regatul Wei: 14.18.
Yan Hui, discipol, supranumit **Zi Yuan** sau **Yan Yuan**: 2.9; 5.9; 5.26; 6.3; 6.7; 6.11; 7.10; 9.11; 9.20; 9.21; 11.3; 11.4; 11.7; 11.8; 11.10; 11.11; 11.19; 11.23; 12.1; 15.11.
Yan Lu, tatăl discipolului **Yan Hui**: 11.8.
Yan Pingdong sau **Yan Ying**, nobil din regatul Qi: 5.17.
Yan Yan, discipol, supranumit **Zi You**: 2.7; 4.26; 6.14; 11.3; 17.4; 19.12; 19.15.
Yan Yuan, *vezi* **Yan Hui**.
Yang, muzician: 18.19.
Yang Fu, discipol al lui **Zeng Zi**: 19.19.
Yang Huo, demnitar la curtea clanului Ji: 17.1.
Yao, împărat legendar: 6.30; 8.19; 8.20; 14.42; 20.1.
Yi, arcaş, personaj mitic: 14.5.
Yin Zhouxin, *vezi* **Zhou Xin**.
Yi Wu, *vezi* **Guan Zhong**.
Yi Yi, personaj neidentificat: 18.8.
Yi Yin, ministru înţelept din timpul dinastiei Shang: 12.22.

You Qiu, *vezi* **Ran Qiu**.
You Ruo, discipol, numit şi **You Zi** (Maestrul You): 1.2; 1.12; 1.13; 2.7; 12.9.
Yu, împărat înţelept din dinastia legendară Xia: 8.18; 8.21; 14.5; 20.1.
Yuan Rang, discipol (sau prieten) al lui **Confucius**: 14.43.
Yuan Si sau **Yuan Xian**, discipol, supranumit Zi Si: 6.5; 14.1.
Yu Zhong, personaj neidentificat: 18.8.
Zai Yu sau **Zai Wo**, discipol, supranumit **Zi Wo**: 3.21; 5.10; 6.26; 17.21.
Zang Sunchen, nobil din regatul Lu, cu numele postum de **Wen Zhong**: 5.18; 15.14.
Zang Wuzhong, nobil din regatul Lu: 14.12.
Zeng Dian, discipol, tatăl lui **Zeng Shen**: 11.26.
Zeng Shen sau Zeng Can, discipol, numit şi **Zeng Zi** (Maestrul Zeng): 1.4; 1.9; 4.15; 8.3; 8.4; 8.5; 8.6; 8.7; 11.18; 12.24; 14.26; 19.16; 19.17; 19.18; 19.19.
Zeng Zi, *vezi* **Zeng Shen**.
Zhao, prinţul regatului Song: 6.16; 7.30.
Zhi, maestru de muzică: 8.15; 18.9.
Zhong Du, cărturar: 18.11.
Zhong Gong, *vezi* **Ran Yong**.
Zhong Hu, cărturar: 18.11.
Zhong Ni, numele lui Confucius: 19.22; 19.23.
Zhong You, *vezi* **Zi Lu**.
Zhou, Zhou Gong, Prinţul Zhou: 7.5; 8.11; 11.17; 18.10.
Zhou Ren, dregător din timpul dinastiei Zhou: 16.1.
Zhou Xin, tiran de la sfîrşitul dinastiei Shang: 18.1; 19.20.
Zhuang Zi, personaj legendar: 14.12.
Zhuan Sunshi, *vezi* **Zi Zhang**.
Zhu Tuo, nobil din regatul Wei: 6.16; 14.19.
Zhu Zhang, personaj neidentificat: 18.8.
Zi Chan sau **Gong Sunqiao**, prim-ministru al regatului Zheng: 5.16; 14.8; 14.19.
Zi Chi, *vezi* **Fan Chi**.
Zifu Jingbo, nobil din regatul Lu: 14.36; 19.23.
Zi Gao, supranumele discipolului **Gao Chai** sau **Gao Zi**: 11.18; 11.25.
Zi Gong, supranumele discipolului **Duan Muci**: 1.10; 1.15; 2.13; 3.17; 5.4; 5.9; 5.12; 5.13; 5.15; 6.8; 6.30; 7.14; 9.6; 9.13; 11.3; 11.13; 11.16; 11.19; 12.6; 12.7; 12.8; 12.23; 13.20; 13.24; 14.17; 14.28; 14.29; 14.35; 15.3; 15.10;

15.24; 17.19; 17.24; 19.20; 19.21; 19.22; 19.23; 19.24; 19.25.
Zi Hua, *vezi* **Gong Xichi**.
Zi Jian, supranumele discipolului **Fu Buqi** sau **Fu Zijia**: 5.3.
Zi Lu, supranumele discipolului **Zhong You**: 2.17; 5.7; 5.8; 5.14; 5.26; 6.8; 6.28; 7.10; 7.18; 7.34; 9.12; 9.27; 10.27; 11.3; 11.12; 11.13; 11.15; 11.18; 11.22; 11.24; 11.25; 11.26; 12.12; 13.1; 13.28; 14.12; 14.22; 14.36; 14.38; 14.42; 15.2; 15.4; 16.1; 17.5; 17.8; 17.23; 18.6; 18.7.
Zi Qin, *vezi* **Chen Kang**.
Zisang Bozi, personaj neidentificat: 6.2.
Zi Wen, supranumele discipolului Dougou Wutu: 5.19.
Zi Xi, ministru în regatul Chu: 14.9.
Zi Xia, supranumele discipolului **Bo Shang**: 1.7; 2.8; 3.8; 6.13; 11.3; 11.16; 12.5; 12.22; 13.17; 19.3; 19.5; 19.6; 19.7; 19.8; 19.9; 19.10; 19.11; 19.12; 19.13.
Zi You, *vezi* **Yan Yan** şi **Ran Qiu**.
Zi Yu[1], *vezi* **Dantai Mieming**.
Zi Yu[2], demnitar din regatul Zheng: 14.8.
Zi Yuan, *vezi* **Yan Hui**.
Zi Zhang, supranumele discipolului (**Zhuan**) **Sunshi**: 2.18; 2.23; 5.19; 11.16; 11.18; 11.20; 12.10; 12.14; 12.20; 14.40; 15.6; 15.42; 17.6; 19.1; 19.2; 19.3; 19.15; 20.2.
Zuo Qiuming, autorul analelor **Zuo Zhuan** („Biografiile lui Zuo"): 5.25.

Notă bibliografică

ALLINSON, R.E., 1985. — *The Negative Formulation of the Golden Rule in Confucius*, în Journal of Chinese Philosophy, vol. 2, nr. 3, pp. 305–315.

BODDE, D., 1933. — *A Perplexing Passage in the Confucian Analects*, în Journal of the American Oriental Society, pp. 347–351.

BOND, M.H., 1986. — *The Psychology of the Chinese People*, Oxford University Press, Hong Kong.

CASTELLANI, A., (tr.), 1949. — *Dialoghi di Confucius*, Florența.

CHAN, Wing-tsit, 1955. — *The Evolution of the Confucian Concept of Jen*, în Philosophy East and West, vol. 4, nr. 4.

CHEN Daqi, 1977. — *Kongzi xueshuo (Doctrina lui Confucius)*, Zheng zhong, Taibei.

CHEN Jingpan, 1990. — *Confucius as the Teacher*, Foreign Languages Press, Beijing.

CHEN Xianchu, 1988. — *Ping Feng Youlan de xin xingshang xue (Remarci asupra neometafizicii lui Feng Youlan)*, în Zhongguo zhexue shiyanjiu, nr. 2, pp. 100–112.

CHENG Jiangfeng, 1988. — *Tian wen yu renwen (Întrebări despre Cer și despre om)*, Wenhua chubanshe, Beijing.

Cheng Julia, 1977. — *Confucianism and Christianity: A Comparative Study*, Tokyo, Kodansha International.

CHONG Yingcheng, 1982. — *On Timeliness in the Analects and the I Ching*, în Proceedings of the International Conference, Academia Sinica, Taipei, Taiwan.

1989. — *Chinese Metaphysics as Non-metaphysics: Confucian and Taoist Insights into the Nature of Reality*, în Allison, R.E. (ed.), *Understanding the Chinese Mind*, Oxford University Press, Hong Kong, Oxford, New York, pp. 167–208.

CHU Hsiand, 1986. — *Neo-Confucianism*, University of Hawaii Press, Honolulu.

COUVREUR, S., (tr.), 1950. — *Les Quatre Livres: Entretiens de Confucius*, Les Belles Lettres, Paris.

CREEL, H.G., 1955. — *La Pensée chinoise de Confucius à Mao*, Payot, Paris.

CREEL, H.G., 1951. — *Confucius. The Man and the Myth*, Londra.

CUA Antonio S., 1989. — *The Concept of* **Li** *in Confucean Moral Theory*, în Alisson, R.E. (ed.), *Understanding Chinese Ming*, Oxford University Press, Hong Kong, Oxford, New York, pp. 209–236.

CROW, C., 1938. — *Master Kong: the Story of Confucius*, New York.

DAWSON, R., 1981. — *Confucius*, Hill and Wang, New York.

DURRANT, S.W., 1981. — *On Translating Lun Yu*, în Chinese Literature, Essays, Articles, Reviews, nr. 1, vol. III.

DU Weiming, 1988. — *Zaitan ruxue fazhande jianjing wenti* („O nouă discuţie despre prospectele dezvoltării confucianismului"), în Zhongguo zhexue shiyanjiu, nr. 1, pp. 116–118.

ÉTIEMBLE, R., 1956. — *Confucius*, Gallimard, Paris.

FANG Thomé H., 1980. — *The Chinese View of Life: The Philosophy of Comprehensive Harmony*, Linging, Taibei.

FEHL, N.F., 1971. — *Rites and Propriety in Literature and Life: A Perspective for a Cultural History of Ancient China*, Chinese University of Hong Kong Press, Hong Kong.

FENG Youlan, 1927. — *Kong Zi zai zhongguo bishi hongzi diwei* (*The Place of Confucianism in Chinese History*), în Yanjing Xuebo (The Yanching Journal), vol. 2.

1983. — *A History of Chinese Philosophy*, Princeton University Press, Princeton.

1985 a. — *Zhongguo zhexue jianshi* (Scurtă istorie a filozofiei chineze), Beijing daxue chubanshe, Beijing.

1985 b. — *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, Payot-Le Mail, Paris.

FENG Xie, 1985. — *Zhongguo zhexue da cidian* (Dicţionar de filozofie chineză), Shanghai cishu chubanshe, Shanghai.

FINGARETTE, H., 1972. — *Confucius the Secular as Sacred*, Harper Torch Books, New York.

FREEDMAN, M., 1979. — *The Study of Chinese Society*, Stanford University Press, Stanford.

GERNET, J., 1985. — *Lumea chineză*, (trad. S. Stati şi R.I. Budura), Ed. Meridiane, Bucureşti, 2 vol.

GRANET, M., 1934. — *La Pensée chinoise*, La Renaissance du livre, Paris.

1951. — *La Religion des Chinois*, PUF, Paris.

HANSEN, C., 1983. — *Language and Logic in Ancient China*, Ann Arbor University of Michigan Press.

HO, D.Y.F., 1976. — *On the Concept of face*, in American Journal of Sociology, 81, pp. 867–884.

HSICH, Y.W., 1967. — *The Status of the Individual in Chinese Ethics*, în Moore, C.A. (ed.), *The Chinese Mind*, University of Hawaii Press, Honolulu.

JIANG Guogui — ZHU Kuipu, 1988. — *Lun ren. Ren xing (Despre om. Natura umană)*, Hebei.

KANG Yuwei, 1910. — *Kong zi gai zhi kao* (*Cercetare asupra revizuirii sistemului de către Confucius*), în Lun yu zhu xu, Beijing.

KING, A.Y.C. — BOND, M.H., 1985. — *The Confucian Paradigm of Man: a Sociological view*, în Tseng, V.H. and Wu, D.Y.H. (eds.), Chinese Culture an Mental Healts, Academic Press, New York, pp. 29–46.

LARRE C. — ROCHAT DE LA VALLEE, E., 1992. — *Les mouvements du coeur. Psychologie des Chinois*, Desclée de Brower, Paris.

LAU, D.C., (tr.), 1979. — *Confucius. The Analects*, Penguin Books, Londra.

LEE, L., 1973. — *The Romantic Generation of Modern Chinese Writers*, Harward University Press.

LEGGE, J., 1961. — *The Chinese Classics*, Hong Kong, vol.I.

1966. — *Li Ki or Collection of Treatises on the Role of Propriety of Ceremonial Usages*, Motilal Banarsidass, Delhi.

LESLIE, D., (tr.), 1970. — *Confucius*, (adaptare franceză de Z. Mayani), Ed. Seghers, Paris, 3e éd.

LEVENSON, J.R., 1958. — *Confucian China and its Modern Fate*, University of California Press, Berkeley.

LIN Yutang, 1935. — *My Country and my People*, Reynal and Hitchcock, New York.

1938. — *The Wisdom of Confucius*, Random House, New York.

LIN Yüsheng, 1974–1975. — *The Evolution of the pre-Confucian Meaning of* **jen** *and the Confucian Concept of Moral Autonomy*, in Monumenta Serica, vol. XXXI.

LI Yingke, 1992. — *Ruxue yu zhongguo ren (Confucianismul şi omul chinez)*, Shanxi shijan daxue chibanshe, Beijing.

LIU Juntian, 1988. — *Si shu quan yi (Explicații exhaustive la Cele Patru Cărți)*, Guizhou renmin chubanshe, Guizhou.

LIU Shu-hsien, 1986. — *The Contemporary Significance and Religious Import of Confucianism*, IEAP Public Lecture Series, nr.1, Singapour, The Institute of East Asian Philosophies.

LIU Wu-ch'i, 1955. — *Confucius, his Life and Time*, New York.

LU Martin, 1983. — *Confucianism. Its Relevance to Modern Society*, Singapore.

LUO Genzi — Gu Jiegang, 1926–1938. — *Gu shi pian (Actele simpozionului de istorie chineză veche)*, Beijing.

MALMQUIST, G., 1978. — *What did the Master say?*, în D.T. Roy — T.H. Tsien (ed.), *Ancient China: Studies in Civilization*, Hong Kong.

MAO Zishui, 1960. — *Lun yu li ji chu yan di ce yi (Interpretări ale unor cuvinte din Lun yu)*, în Qing Hua xue hao, I-II.

MASPERO, H., 1978. — *China in Antiquity*, University of Massachusetts Press, Boston.

MUNRO, D.J., 1969. — *The Concept of Man in Ancient China*, Stanford University Press, Stanford.

NEEDHAM, J., 1956. — *Science and Civilization in China*, Cambridge University Press., vol. IV, part 3, sect. 28–29.

POUND, E., 1933. — *Confucian Analects*, Peter Owen, Londra.

QIAN Mu, 1963. — *Lun yu xin jie* („Noi explicații la *Lun yu*"), New Asia Research Institute, Hong Kong, 2 vol.

RYCKMANS, P., 1987. — *Les Entretiens de Confucius*, Connaissance de l'Orient, Gallimard, Paris.

RYGALOFF, A., 1946. — *Confucius*, Gallimard, Paris.

SIMA QIAN, 1980. — *Shi ji (Însemnări istorice — Memorii)*, Renmin wenxue chubanshe, Beijing.

SOOTHILL, W.E., 1941. — *The Analects of Confucius*, Oxford.

STANGE, H., 1953. — *Gedanken und Gespräche des Konfuzius*, München.

SUZUKI, D.T., 1914. — *A Brief History of Early Chinese Philosophy*, Arthur Probsthain, Londra.

TAYLOR, R.L., 1990. — *The Religious Dimension of Confucianism*, The State University of New York Press, New York.

TU Wei-ming, 1972. — *The Creative Tension between Jen and Li, and Li as Humanization*, in Philosophy East and West, nr. 22.

1989. — *Way, Learning and Politics Essays on Confucian Intellectual*, IEAP, Singapour.

VANDERMEERSCH, L., 1980. — *Les Rites*, în Vandermeersch, L., *Wangdao ou la Voie Royale*, EPEO, Paris, vol. 2, pp. 265–535.

1991. — *Le Nouveau confucianisme*, în Le Débat, nr. 66, sept-oct., pp. 7–16.

1993. — *Le Confucianisme*, în Delumeau, J. (sub conducerea lui), *Le Fait religieux*, A. Fayard, Paris, pp. 579–611.

VLĂDUŢESCU, G., 1980. — *Introducere în istoria filozofiei Orientului Antic*, E.S., Bucureşti.

WALEY, A., 1938. — *The Analects of Confucius*, Allen şi Unwin, Londra.

WANG Jiangping, 1987. — *Feng Youlan zhexue sixiang yanjiu (Studiu asupra gîndirii filozofice a lui Feng Youlan)*, Sichuan renmin chubanshe, Chengdu.

WANG Li, 1963. — *Gudai hanyu (Limba chineză clasică)*, Zhongghua shudian, Beijing.

WARE, J.R., 1955. — *The Sayings of Cònfucius*, New York.

WEBER, M., 1951. — *The Religion of China, Confucianism and Taoism*, (tr.H.H.Gerth), The Free Press, Glencoe.

WIEGER, L., 1977. — *Histoire des croyances religieuses et des opinions philosophiques en Chine*, Paris.

WILHELM, R., 1931. — *Confucius and Confucianism*, Londra.

1941. — *Kungfutse, Gespräche*, Jena.

YANG Bojun, 1958. — *Lun yu yi zhu (Comentarii la Lun yu)*, Xinhua, Beijing.

ZAI Renhou, 1984. — *Kong Meng Xun zhexue (Filozofia lui Kongzi, Mengzi şi Xunzi)*, Xuesheng chubanshe, Taibei.

ZHANG Dainian, 1981. — *Kongzi zhexue jiexi (Analiza sistemului lui Confucius)*, în Zhongguo zhexueshi lun (Dezbateri de filozofie chineză), Shanxi.

ZHOU Yunzhi — LIU Peiyu, 1984. — *Xian Qin luoji shi (Istoria logicii din perioada preclasică)*, Zhongguo shehui rexue chubanshe, Beijing.

x x x *Er shi er zi (Cele 22 de texte filozofice)*, (reeditare după ediţia din 1875 cu comentariile clasice), Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1985.

x x x *Si shu wu jing (Cele Patru Cărţi şi Cele Cinci Canoane)*, (ediţie reluată după ediţia din 1936 cu comentariile lui Zhu Xi), Shanghai guji chubanshe, Shanghai, 1987.

Cuprins

Analectele — modelul ritualizării și al comportamentului superior uman *de Florentina Vișan* 5

Notă asupra ediției și a traducerii 47

Notă asupra pronunțării 55

Tabel cronologic. Dinastiile chineze și datele importante referitoare la Confucius și confucianism 57

Capitolul 1
XUE ER [Despre învățătură] 63

Capitolul 2
WEI ZHENG [Despre guvernare] 75

Capitolul 3
BA YI [Despre rituri și muzică] 87

Capitolul 4
LI REN [Despre virtutea omeniei] 103

Capitolul 5
GONG YECHANG [Despre omul ales] 113

Capitolul 6
YONG YE [Despre rituri și guvernare] 127

Capitolul 7
SHU ER [Despre arta de a fi Maestru] 139

Capitolul 8
TAI BO [Despre cei vechi] 153

Capitolul 9
ZI HAN [Despre păstrarea regulilor] 161

Capitolul 10
XIANG DANG [Despre postura corectă] 173

Capitolul 11
XIAN JIN [Despre discipoli] 183

Capitolul 12
YAN HUI [Despre virtuţi şi punerea lor în practică] . . 197

Capitolul 13
ZI LU [Despre calea acţiunii] 211

Capitolul 14
XIAN WEN [Despre calea omului] 225

Capitolul 15
WEI LING GONG [Despre noima bunei acţiuni] 241

Capitolul 16
JI SHI [Despre modelarea de sine şi despre calea guvernării prin rit] 255

Capitolul 17
YANG HUO [Despre calea guvernării cu virtute, prin rituri şi muzică] 265

Capitolul 18
WEI ZI [Despre peregrinările Maestrului în căutarea unui Principe model] 277

Capitolul 19
ZI ZHANG [Despre învăţătură şi despre meritele Maestrului] 283

Capitolul 20
YAO YUE [Despre spusele celor vechi] 293

Glosar de termeni 297

Indice de nume 305

Notă bibliografică 311

Redactor
MARIA ALEXE



Apărut 1996
BUCUREŞTI – ROMÂNIA